ISSN 1132 - 0877

Τέλος

Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas

Monográfico 2

David Hume
DIÁLOGOS SOBRE LA RELIGIÓN NATURAL

EDICIÓN TERCER CENTENARIO
(1711-2011)

Prólogo, traducción y notas de
CARLOS MELLIZO
University of Wyoming

Coordinación, introducción y bibliografía de
JOSÉ LUIS TASSET



Epílogo «David Hume: Revolución en Ética» por
ESPERANZA GUISÁN

2011
S.I.E.U.
UNIVERSITY OF WYOMING
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Τέλος
Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas

Monográfico 2

David Hume
DIÁLOGOS SOBRE LA RELIGIÓN NATURAL

EDICIÓN TERCER CENTENARIO
(1711-2011)

Prólogo, traducción y notas de
CARLOS MELLIZO
University of Wyoming

Coordinación,
introducción y bibliografía de
JOSÉ LUIS TASSET
Universidade da Coruña

Epílogo
«David Hume: Revolución en Ética»
por ESPERANZA GUISÁN
Universidade de Santiago de Compostela

2011
S.I.E.U.
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

HUME, David
[*Dialogues concerning natural religion*. Español]

Diálogos sobre la religión natural : edición tercer centenario (1711-2011) / David Hume ; prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo ; introducción y bibliografía de José Luis Tasset ; epílogo por Esperanza Guisán. – Santiago de Compostela : Universidade, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2011. – 145 p. ; 17 x 24 cm. – (Telos : revista iberoamericana de estudios utilitaristas. ISSN 1132-0877. Monográfico ; 2). – D.L C 1481-2011. **ISBN** 978-84-9887-807-3 (edición digital PDF)

1. Relixión-Filosofía. 2. Teoloxía natural. I. Mellizo, Carlos, trad. II. Tasset Carmona, José Luis. III. Guisán Seijas, Esperanza. IV. Universidade de Santiago de Compostela. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, ed. V. Serie

21

© University of Wyoming, 2011
© Universidade de Santiago de Compostela, 2011

Edita
Servizo de Publicacións
e Intercambio Científico
Campus Vida
15782 Santiago de Compostela
www.usc.es/publicacions

Imprime
Imprenta Universitaria
Pavillón de Servizos
Campus Vida

Dep. Legal: C 1481-2011
ISBN 978-84-9887-807-3 (edición digital PDF)

Τέλος
Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas
ISSN 1132-0877

Monográfico 2

Índice

Introducción
David Hume, 300 años: unas palabras previas

José L. Tasset*

* Este trabajo introductorio y la propia publicación de este volumen se han llevado a cabo en el marco de un proyecto de investigación del MICINN FFI2008-06414-C03-01 y han contado con la colaboración económica de este.

En este año de 2011 se conmemoran los trescientos años del nacimiento del filósofo escocés David Hume en *Ninewells State*,[1] la casa de su familia en la pequeña población escocesa de Chirnside, cerca de la frontera con Inglaterra. En su breve autobiografía podemos leer que nació en mayo de 1711.[2] Murió en Edimburgo en Agosto de 1776.

Entre esas dos fechas David Hume publicó un amplio número de obras largas, cortas y ensayos que transitan los campos de la filosofía teórica y también de la filosofía práctica, en los ámbitos específicos de la ética, la política o el derecho. Frecuentó también Hume de forma muy relevante los campos de la historia y de las, en aquellos momentos, nacientes ciencias sociales o económicas.

Tampoco debe olvidarse aquí mencionar que, como buen ilustrado, Hume redactó cientos y cientos de cartas, muchas de ellas conservadas, editadas y publicadas, y algunas de ellas verdaderas obras maestras desde un punto de vista literario y teórico.[3]

En conjunto, la obra de David Hume ha llevado a considerarlo el mayor filósofo que ha escrito en lengua inglesa, así como a incluirlo entre los diez o doce filósofos más importantes e influyentes de la historia del pensamiento occidental.

No obstante, si hay algún ámbito filosófico en el que esto sea especialmente cierto es en el de la *filosofía de la religión*.[4] El análisis de la religión fue una preocupación constante para Hume durante toda su vida.

---

1 La *Ninewells House*, fue el hogar de los Home (más tarde Hume, tras cambiarse a esa grafía el apellido el filósofo) y donde pasó su infancia David Hume. Durante mucho tiempo y tras alcanzar la fama Hume pasó los veranos allí y ocasionalmente volvió a vivir allí con su hermano, John. La casa original no se conserva; fue completamente reconstruida por el arquitecto William Burn en 1839-1841 para Elizabeth Hume en estilo Tudor, pero fue completamente demolida en 1954. La antigua casa, precedente de la mansión estilo Tudor, fue el lugar también de residencia del sobrino de Hume, Baron David Hume (1756-1838), un eminente especialista en derecho penal y justamente famoso por haber intervenido decisiva y valientemente en la publicación de la obra que este volumen incluye como conmemoración del tercer centenario del nacimiento de Hume, los *Diálogos sobre la religión natural*. Sobre la casa natal de David Hume puede cfr. Kitty Cruft, John Dunbar and Richard Fawcett, *The Buildings of Scotland-Borders*, Yale University Press, 2006.

2 En Inglaterra el cambio del calendario juliano al gregoriano, actualmente vigente en casi todo el mundo occidental, no se produjo hasta el año 1752. Por esa razón, Hume, quien escribe su autobiografía en 1711, señala que nació OS (*Old Style*) el día 27 de abril, esto es, el 7 de mayo del nuevo calendario que se implantó tras 1752 y que por tanto es el actual. Ésta es, pues, la fecha de su nacimiento en términos actuales.

3 Acertadamente, Carlos Mellizo ha publicado una selección de estas cartas con el nombre de *Escritos epistolares* (Madrid: Noesis, 1998).

4 Me he ocupado de la filosofía de la religión de David Hume principalmente en: José L. Tasset, *David Hume: Escritos impíos y antirreligiosos* (Madrid: Akal, 2005), José L. Tasset, "Hume and Mill on "Utility of Religion": A Borgean Garden of Forking Paths?," *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 14, no. 2 (2005 [aparecido en 2007]).

En un cierto sentido, podría decirse que el tema de la religión está presente en todas y cada una de las obras de Hume. Desde luego, su obra más importante en este ámbito es precisamente la que incluye este volumen de homenaje, en hermosa traducción de Carlos Mellizo: los *Diálogos sobre la religión natural.* Antes de resumir brevemente nuestra opinión sobre la importancia respectiva de esta obra y de esta traducción, tenemos que advertir que, como señala de modo muy acertado J.C.A. Gaskin,[5] aunque Hume dedica dos obras monográficamente a la religión, *A History of Natural Religion* y *Dialogues on Natural Religion,* sin embargo su estudio de la religión no se limita a estos dos escritos.

En concreto, Gaskin menciona las referencias siguientes:

1.-Parte de los análisis sobre el fundamento racional de la creencia religiosa se desarrollaron de modo preliminar en la sección II de *An Inquiry Concerning Human Understanding;*

2.- en esa misma obra apareció "Of Miracles", el famoso análisis de Hume "sobre las credenciales de la revelación cristiana" (Idem, en general Gaskin considera que toda la *E1* constituye una obra cuyas implicaciones para la fundamentación racional de la creencia religiosa son fundamentales);

3.- la *Enquiry Concerning the Principles of Morals* pretende también realizar una crítica moral de la religión, sobre todo de su teoría de las virtudes y de las interferencias históricas de la religión;

4.- la *History of England* tendría como fin último el análisis de algunas de esas interferencias; y

5.- en sus *Essays,* hay numerosas referencias críticas a la religión, la primera de ellas la amplia nota sobre la hipocresía del clero contenida en "Of National Characters";

6.- un análisis algo "perverso" de algunos conceptos religiosos se puede encontrar en "Of Superstition and Enthusiasm";

7.- los dos escritos claramente antirreligiosos más importantes son los llamados ensayos suprimidos, que debían aparecer junto con la *History of Natural Religion*, en primer lugar, "Of Suicide" y en segundo lugar, "Of the Immortality of the Soul";

8.- asimismo, hay diversas cartas y documentos breves muy interesantes sobre temas religiosos, especialmente la famosa e irreverente carta al Coronel Edmonstoune; y

9.- finalmente, el mismo *Treatise* tiene importantes implicaciones para la filosofía de la religión de David Hume, en primer lugar, porque "Of Miracles" (situada probablemente entre las secciones 13 y 14 del libro I, parte

5 "Hume on Religion", en David Fate Norton (ed.): *The Cambridge Companion to Hume.* Cambridge, Cambridge University Press, 1995, publicado por primera vez en 1993, reimpreso en 1994 —dos veces—, págs. 313 y ss; cfr. págs. 316-318. Una segunda edición (editada también por Jacqueline Taylor) de esta importante colección de trabajos de algunos de los mejores especialistas internacionales en el pensamiento de Hume ha aparecido con importantes modificaciones y añadidos en 2009.

iii) y "Of the Immortality of the Soul" (de la que aparece un breve remedo en las páginas finales de la sección del libro I titulada "Of the Immateriality of the Soul") formaban parte originariamente de esta obra y, en segundo lugar, porque, al intentar acceder en 1745 a la cátedra de Filosofía moral de Edimburgo, Hume tuvo que escribir *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* en la que se defendía de "seis" cargos en los que se lo acusaba de subvertir la religión, principalmente a través del argumento de que sus razonamientos sobre la causalidad en la sección "Why a cause is always necessary" "constituyen una crítica significativa del argumento *a priori* de la existencia de Dios".[6]

Como se puede ver, por tanto, Hume estuvo siempre preocupado por el problema de la religión, y en absoluto se puede reducir su obra sobre este ámbito a los *Dialogues concerning Natural Religion*. Y, sin embargo, uno de los cimientos de su fama duradera en la historia de la filosofía está vinculado a esta extraordinaria obra, no sólo, creo, por sus contenidos, sino por su estilo, sin duda una de las cimas del inglés filosófico por su adecuada mezcla de rigor extremo en la argumentación, dinamismo en la presentación por medio del uso de la forma dialogada y puro divertimento en la presentación, jovial y desenfadada en apariencia, de algunas de las cuestiones más abstrusas y complicadas de la argumentación teológico-filosófica.

Así pues, David Hume ha sido sin duda considerado como el más importante filósofo de lengua inglesa de toda la historia. Sus aportaciones a la lógica, a la filosofía de la ciencia, a la teoría del conocimiento, a la metafísica, la ética, la filosofía política, la filosofía del derecho, y hasta a la economía y, desde luego, a la Historia, son unánimemente reconocidas. Han sido destacadas recientemente también sus aportaciones a la teoría de juegos o a la bioética.

Todo esto hace que en este año de 2011 se le vayan a dedicar muchos homenajes y recuerdos. Ninguno de ellos, estoy seguro, tan hermoso como la publicación en este volumen de la edición, ya clásica, que Carlos Mellizo comenzó a hacer en los años 70 del pasado siglo XX, y ha continuado mejorando ya en este siglo, de su obra más lograda estilísticamente: los *Diálogos sobre la religión natural*.

Los *Diálogos sobre la religión natural* son sin duda alguna la obra cumbre de la filosofía de la religión de David Hume y una de las más importantes obras escritas sobre religión y teología en toda la historia de la filosofía occidental.

En los *Diálogos*, Hume se acerca a la religión desde todos los puntos de vista: histórico, sociológico, ético, político y por supuesto, filosófico y teológico. Y lo hace con una solidez teórica y una brillantez estilística que han convertido esta obra de Hume en uno de los clásicos más editados de la historia del pensamiento en cualquier lengua.

6 *Ibidem*, p. 318.

Siempre he pensado que los españoles e iberoamericanos éramos especialmente afortunados, además, porque esta maravillosa obra, profunda y divertida, trascendente a fuerza de parecer, sólo es apariencia, frívola y ligera, tuvo la suerte de ser uno de los primeros trabajos de traducción de Hume al español de mi maestro y amigo Carlos Mellizo.

La excelente introducción que incluye su edición de esta obra, creo que me libera de llevar a cabo aquí una exposición general de la filosofía de la religión.[7] Sólo me voy a referir brevemente a lo que creo que es el mérito principal de los *Diálogos*: la refutación del teísmo en su forma filosófica más racionalista, el deísmo, lo que es un asunto de una extrema actualidad, por cuanto este tipo de teísmo racionalista es la base, en mi opinión, de la actual recuperación del llamado "argumento del diseño".

Según esta posición, a la que a mi modo de ver de un modo tan sólo retórico da su apoyo uno de los personajes de los *Diálogos* (Filón, precisamente el personaje aparentemente más escéptico de la obra), la mera observación de la naturaleza y su apariencia sistemática, parece apoyar la idea de la existencia, al menos, de un ordenador de ese sistema.

Con respecto al papel de defensor de esta posición que Filón se atribuye retóricamente, y que por extensión se le ha atribuido al propio David Hume, seré muy breve.

El problema de cuál de los tres personajes más importantes de los *Diálogos* representa el punto de vista de Hume, aparece principalmente en la "aparente" incoherencia de la crítica humeana de todos los argumentos de tipo empírico a favor de la existencia de Dios y de la determinación de sus propiedades durante todala obra, con la confesión final (y la paralela confesión del inicio de la *Historia natural de la religión*[8]) acerca de que nadie ha dudado nunca de que la observación del orden del mundo permite *inferir* (esto es, llegar a una conclusión por medio de la experiencia) la existencia de un Creador. Mi opinión es que esta concesión no es incompatible con el hecho de que Filón sea el portavoz de Hume en los *Diálogos*, pero para ello tenemos que situarnos en las circunstancias en la que la obra fue redactada.

Desde una consideración global de la obra de Hume, este problema creo que se disipa y que las intenciones de Hume resultan muy claras: *son las de un radical en cuestiones de religión*. Pero, incluso si nos restringimos a los *Diálogos*, creo que el resultado es el mismo. Interpretar las repetidas efusiones "religiosas" del escéptico Hume-Filón y su sorprendente conclusión final como "retiradas estratégicas", no debe llevarnos a considerar a Hume poco honesto intelectualmente, ya que en la Inglaterra del siglo

7 Una exposición global de este tipo puede encontrarse, como ya he señalado, en mi ensayo previo a Tasset, *David Hume: Escritos impíos y antirreligiosos*.

8 También excelentemente traducida por Carlos Mellizo, cfr. David Hume, *Historia natural de la religión* (Madrid: Tecnos, 1992).

XVIII, la libertad y la tolerancia tenían un único límite: *la crítica abierta de la religión*.

En todo caso, un somero análisis de la concesión final de Hume al teísmo experimental en cualquiera de sus formas, nos muestra que Filón puede seguir expresando el punto de vista humeano, ya que Hume viene a realizar una serie de concesiones sin ninguna sustancia real:

> "…a saber: que la causa o las causas del orden en el universo contienen probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana; si esta proposición —digo— no es susceptible de ampliación, o de variación, o de una explicación más particular; si no proporciona ninguna inferencia que afecte a la vida humana o que pueda ser fuente de acción o prohibición alguna; y si la analogía, imperfecta como es, no puede llevarse más allá de los límites de la inteligencia humana y no puede ser transferida con alguna apariencia de probabilidad a otras cualidades del alma, si éste es realmente el caso —insisto—, ¿qué puede hacer el hombre más religioso, inquisitivo y contemplativo, además de otorgar un abierto y filosófico asentimiento a esa proposición -tal como a menudo ocurre- y de creer que los argumentos sobre los que dicha proposición se funda exceden a las objeciones que se esgrimen contra ella?"[9]

En contra de una visión puramente retórica de la posición de Filón, se suele añadir que no es coherente con el hecho de que Hume hable por medio de él, la circunstancia de que toda la crítica de los argumentos cosmológico y ontológico la reserve Hume para Cleantes, y no para Filón. Ahora bien, creo que no es incoherente en absoluto, y menos en una obra dialogada al estilo ciceroniano (en la que, por tanto, hay que equilibrar los distintos papeles), el que un "teísta experimental" como Cleantes derruya casi por completo los argumentos teológicos más *abstractos* sobre la base de un supuesto que compartiría por completo con Filón: *el primado de la experiencia*. Es más, creo que sólo puede entenderse la filosofía de la religión de Hume desde ese supuesto fundamental, que está por debajo de todo su pensamiento, tanto teórico como práctico.

En todo caso, me parece un asunto más interesante que éste la discusión humeana del propio argumento del diseño y su resultado: a mi modo de ver, la refutación más contundente de dicha pseudoteoría llevada a cabo sin hacer uso de la biología darwinista, que por otra parte obviamente David Hume no pudo conocer. Me referiré a este logro absoluto de los *Diálogos* muy brevemente.

---

9 "…If the whole of Natural Theology, as some people seem to maintain, resolves itself into one simple, though somewhat ambiguous, at least undefined proposition, *That the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence:* if this proposition be not capable of extension, variation, or more particular explication: if it affords no inference that affects human life, or can be the source of any action or forbearance: and if the analogy, imperfect as it is, can be carried no further than to the human intelligence, and cannot be transferred, with any appearance of probability, to the qualities of the mind; if this really be the case, what can the most inquisitive, contemplative, and religious man do more than give a plain, philosophical assent to the proposition…?" *DNR…*, parte XII. Trad. de Carlos Mellizo.

De un modo general, a lo largo de la historia de la filosofía occidental ha habido dos clases de pruebas o intentos de prueba de la existencia de Dios: las de tipo lógico, esto es, aquéllas que intentan deducir la existencia de la divinidad del análisis del propio concepto de "Dios", y las de tipo "empírico", aquéllas que tratan de "inferir" y no de "deducir" la existencia de la divinidad de la realidad que contemplamos, esto es, que leen el mundo como un libro, resultado y efecto de la esencia de la divinidad.

Hume parte del supuesto de que cualquier prueba o intento de prueba de la existencia de Dios entra necesariamente dentro de estas dos categorías: o es una prueba lógica o es una prueba empírica. Las pruebas lógicas, deberán ser, por tanto, sometidas a examen en el contexto de una teoría de la deducción o del conocimiento deductivo, y las empíricas en el contexto de una teoría de la inferencia o del conocimiento empírico.

Las llamadas pruebas lógicas afrontan la demostración de la existencia de Dios, tanto la llamada tradicionalmente "prueba cosmológica"[10] como el llamado "argumento ontológico"[11], a partir de la postulación de algo denominado "existencia necesaria", un concepto híbrido que parece tener una naturaleza empírica, pero que a la vez está dotado de una "necesidad lógica".

Hume, con un sano criterio empirista, no le da demasiada relevancia a estos argumentos y los refuta de un modo muy sumario y esquemático por medio de Cleantes, el postulador de la teología experimental en los *Diálogos*.[12]

---

10 "Todo lo que existe debe tener una causa o razón de su existencia, pues es absolutamente imposible que algo se produzca a sí mismo o sea la causa de su propia existencia. Así, remontándonos de los efectos a las causas, debemos, o bien continuar en una infinita sucesión sin última causa alguna, o bien recurrir a una causa última que sea *necesariamente* existente. Ahora bien; que la primera suposición es absurda puede probarse de esta manera: en la infinita cadena o sucesión de causas y efectos, cada efecto particular se ve determinado a existir por el poder y eficacia de la causa que inmediatamente le precedió; pero la totalidad de esa cadena o sucesión eterna, considerada en conjunto, no es determinada o causada por nada, y sin embargo, es evidente que requiere una causa o razón, del mismo modo que es requerida por cualquier objeto particular que empieza a existir en el tiempo." "Whatever exists must have a cause or reason of its existence; it being absolutely impossible for any thing to produce itself, or be the cause of its own existence. In mounting up, therefore, from effects to causes, we must either go on in tracing *a a priori* infinite succession, without any ultimate cause at all; or must at last have recourse to some ultimate cause, that is necessarily existent: now, that the first supposition is absurd, may be thus proved. In the infinite chain or succession of causes and effects, each single effect is determined to exist by the power and efficacy of that cause which immediately preceded; but the whole eternal chain or succession, taken together, is not determined or caused by any thing; and yet it is evident that it requires a cause or reason, as much as any particular object which begins to exist in time." *DNR*..., parte IX. Trad. de Carlos Mellizo.

11 "Debemos, por lo tanto, recurrir a un Ser necesariamente existente que lleva en sí mismo la RAZÓN de su existencia, y al cual no puede suponérsele inexistente sin incurrir en una expresa contradicción." "We must, therefore, have recourse to a necessarily existent Being, who carries the REASON of his existence in himself, and who cannot be supposed not to exist, without an express contradiction." *Ibidem*.

12 1. Una *cuestión de hecho* solo puede ser probada por medio de la experiencia y nunca *a priori*. 2. Sólo es posible demostrar *a priori* aquello cuyo opuesto implica una contradicción; 3. Todo lo que existe puede concebirse como no existiendo; 4. Por consiguiente, no hay ningún ser cuya no-existencia implique una contradicción. 5. "Y, consecuentemente, no hay ningún Ser cuya existencia sea demostrable." "Consequently there is no being, whose existence is demonstrable [there is understood *a priori*]."

Pero lo que vuelve grande e irrepetible la estrategia de esta obra será la siguiente vuelta de tuerca, puesto que a continuación, y por medio de Filón, el escéptico amante de las paradojas, Hume procederá a demoler la posición del propio Cleantes, basada casi exclusivamente en el argumento tradicionalmente llamado "teleológico", esto es, que va del mundo en tanto que efecto, a Dios, su causa, evaluándolo por medio de una compleja y brillante teoría de la analogía empírica.

Las reglas de cualquier razonamiento analógico correcto nos dicen que los hechos que presentan circunstancias similares dan lugar a analogías, esto es, a razonamientos analógicos sobre sus causas, con un alto grado de fiabilidad y por tanto de confianza; pero, por el contrario, las mismas reglas nos enseñan que los hechos con muy diferentes circunstancias, jamás serán capaces de correlacionarse por medio de analogías, o razonamientos analógico-causales, en las que podamos confiar.

Así, que de un modo general podemos sostener que la norma principal de una analogía que se aplique a cualquier razonamiento de este tipo será la siguiente: en la medida en que la diferencia entre los efectos de los que partimos se incrementa, así disminuirá proporcionalmente la evidencia de la prueba, hasta el extremo de convertirse en una mínima certidumbre, que no servirá de ningún modo para establecer la conclusión deseada acerca de las causas de esos fenómenos.[13]

Además, esta similitud o analogía no sólo puede aplicarse en la dirección que va de Dios hacia el mundo, sino también en la opuesta, del mundo hacia Dios.

Es precisamente esta vía la que Hume adopta para lo que a mi modo de ver es el pasaje estelar de los *Diálogos*, aquél en el que Hume lleva a cabo una reducción al absurdo de la forma básica de los argumentos teológicos de carácter empírico.

Desde este punto de vista, podemos concluir lo siguiente:

1. El efecto, el mundo, en lo que cae dentro del dominio de nuestra experiencia, es finito; por tanto, ni Dios ni sus atributos podrán inferirse como infinitos.
2. En dicho efecto se observan muchos fallos y "desajustes"; por tanto, la perfección divina habrá de estar ajustada a lo que observamos en sus supuestas obras y la divinidad será capaz de error y de actuar en forma imperfecta.

DNR…, parte IX. Trad. de Carlos Mellizo. 6. "Por lo tanto, las palabras *existencia necesaria* carecen de significado…" "The words, therefore, necessary existence, have no meaning…" *DNR…,* parte IX. Trad. de Carlos Mellizo.

13 Lo que después hace Hume es aplicar su análisis al caso concreto del argumento teleológico: "La desemejanza entre una casa y el universo es tan abrumadora, que lo único que podrías pretender sería, quizá, la conjetura o vaga suposición de que las causas de esas dos realidades se parecen en algo. En cuanto a la manera con que esa pretensión sería recibida por el mundo, es cosa que dejo que tú la consideres." The dissimilitude is so striking, that the utmost you can here pretend to is a guess, a conjecture, a presumption concerning a similar cause; and how that pretension will be received in the world, I leave you to consider." DNR, parte II. Trad. de Carlos Mellizo.

Después de esto, concluye Hume esta reducción al absurdo del argumento central de la teología experimental argumentando que, de la misma forma que los hombres se unen para construir determinados artefactos, no hay ninguna razón para suponer que diversas deidades no hayan hecho lo mismo, ya que aquí no podemos aplicar el principio de *economía metafísica* (no hay que hacer proliferar los entes inútiles), puesto que tendríamos que probar de forma *apriórica* la unicidad de la divinidad y el "teólogo natural" ha estado de acuerdo en aceptar que la fuente de nuestras inferencias es la experiencia, la cual no nos proporciona más pruebas de la unicidad que de la pluralidad.

Avanzando incluso un poco más en esta línea argumental teológico-empírica inversa, y para concluir con su destrucción del teísmo, experimental, Hume llevará el razonamiento a su conclusión más absurda, pero legítima, si aceptamos el mecanismo analógico experimental del teísmo representado en los *Diálogos* por Cleantes: la hipótesis del *demiurgo maligno.*

> "…este mundo, por lo que este hombre sabe, es muy deficiente e imperfecto, y sólo fue el primer y tosco ensayo de una Deidad infantil que después lo abandonó, avergonzada de su pobre actuación…"[14]

No iré más allá en mi análisis de las virtudes de esta obra de David Hume, y me pararé simplemente en esta idea brillante que ningún argumento del diseño es capaz de resistir: la de una divinidad cansada y torpe con la que en cierto sentido podemos identificarnos y sentirnos cercanos, pero que a la postre ha perdido la condición esencial de su divinidad. Los dioses humeanos nos resultan tan próximos, que razonablemente albergamos la sospecha de que han dejado de ser dioses y transitan por el mismo mundo que nosotros, siendo humanos y nada más que humanos, y por ello limitados y falibles, pero hermosos dentro de sus limitaciones. En todo caso, seres humanos a imagen y semejanza de sus creadores.

Esta idea de un Dios metido en prácticas desafortunadas y otras igualmente ingeniosas, y hasta divertidas,[15] pueblan los *Diálogos sobre la religión natural* de David Hume.

Como ya he dicho, la fortuna venturosa, *more borgeano*, ha querido que dos prestigiosas editoriales en español, Alianza y Gredos, hayan cedido los derechos de este texto ya histórico para esta edición conmemorativa. Por su parte, Carlos Mellizo y su Universidad de muchos años, la Universidad de Wyoming, hasta han contribuido económicamente, con una generosidad abrumadora, a que este *regalo hispano* a David Hume y a los muchos humeanos que hay por el mundo, pueda llegar a publicarse. Por su parte, la

14 DNR, part V. Trad. de Carlos Mellizo.

15 Hume es sin duda una de las figuras estelares de cualquier acercamiento a la filosofía por medio del humor. He explorado el papel de éste en la filosofía de Hume y en la de otros muchos , en una hipotética historia humorística de la filosofía. Ver José L. Tasset, "Ensayo de una historia humorística de la filosofía," en *La sonrisa del sabio (Ensayos sobre Humor y Filosofía)*, ed. Manuel Ballester y Enrique Ujaldón (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010).

revista *Télos*, sus directores Esperanza Guisán y yo mismo, y la entidad editora de ésta, la Universidad de Santiago de Compostela, no podíamos más que cumplir con lo que constituye, no un deber, sino un placer y hasta un lujo: contribuir a que se publique una obra maestra, como es la obra original de David Hume, los *Diálogos sobre la religión natural*, y como sin duda lo es también la traducción castellana de esta obra.

Por los *Diálogos* transitan juntos hombres y dioses, al estilo griego, inteligentes, joviales, irónicos, y hasta algún demiurgo algo torpe. El texto traducido de esta obra que presentamos en este volumen extraordinario de *Télos* alguna vez he llegado a creer que si no superaba la gracia y el estilo del original, al menos sí la igualaba y le añadía algo: bajo Filón, bajo Cleantes y hasta en Demea, hay algo de David Hume, desde luego, pero también hay mucho de Carlos Mellizo.

Creo que no me ciega la amistad, ni personal ni intelectual, si dejo aquí constancia de que Carlos Mellizo es sin duda una de las personas más generosas, inteligentes y bondadosas que he conocido. Creo que discrepamos cordialmente en nuestras visiones de Hume, de la religión y de la religión en Hume. Sin embargo, espero que el "aciago demiurgo" nos permita en esta vida, y en la otra, si la hay, amigo Carlos, seguir debatiendo sobre dioses y hombres, junto al ingenuo Demea, al combativo Cleantes, al valiente Filón, y desde luego junto a nuestro querido y admirado David Hume, *Le Bon David*.

David Hume está más vivo que nunca después de 300 años, y las páginas que siguen lo atestiguan.

Seguidme, lectores y amigos, en este paseo, espero que agradable e instructivo, por el jardín humeano.

David Hume y la religión: una bibliografía

José L. Tasset

Aunque, como se ha dicho en la introducción a este volumen, David Hume se ocupó de la religión indirectamente en todas sus obras, sólo vamos a incluir en esta bibliografía aquellas ediciones de obras o escritos de Hume en los que éste se ocupa directa, y no incidentalmente, de cuestiones, problemas o temas religiosos.[1] Vamos a dar prioridad también a las ediciones en español de estas obras, aunque mencionemos algunas ediciones originales especialmente relevantes.

1. Bibliografía de ediciones de obras de Hume

1.1. Ediciones originales de las obras de Hume

Hay multitud de buenas ediciones originales de las obras de David Hume. Sólo mencionaré por su utilidad la edición digital (no crítica), con motor de búsqueda interno llevada a cabo por Intelex Co. en su colección Past Masters, de un valor indudable sobre todo para investigadores, pero de un precio muy elevado para un uso individual. En España está disponible para su consulta en varias bibliotecas universitarias, por ejemplo, en las de la Universidad de La Coruña y Complutense de Madrid. Esta edición tiene la ventaja de incluir no sólo la obra filosófica de Hume, sino también todos los volúmenes de cartas disponibles en este momento y su *Historia de Inglaterra* completa.

Actualmente se está procediendo a la publicación de la nueva edición crítica de las obras de David Hume por parte de Oxford University Press. En este momento se han publicado los siguientes volúmenes:

An Enquiry Concerning the Principles of Morals: A Critical Edition. The Clarendon Edition of the Works of David Hume. Oxford/ New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1998. Edición de Tom L. Beauchamp.

An Enquiry Concerning Human Understanding: A Critical Edition. The Clarendon Edition of the Works of David Hume. Oxford/ New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2006. Edición de Tom L. Beauchamp.

1 Esta bibliografía, puesta al día y restringida al ámbito de la filosofía de la religión humeana, está basada en las aparecidas en dos trabajos previos, en primer lugar, en José L. Tasset, *David Hume: Escritos Impíos Y Antirreligiosos* (Madrid: Akal, 2005). y en José L. Tasset: "David Hume: Una primera bibliografía en español de ediciones de sus obras." *Daimón*, 2011. Volumen internacional de celebración de los 300 años del nacimiento de David Hume. Agradezco a Gerardo López Sastre sus inestimables sugerencias para la mejora de estos trabajos bibliográficos.

A Treatise of Human Nature: A Critical Edition, The Clarendon Edition of the Works of David Hume. Oxford/New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2007. Edición de David Fate Norton y Mary J. Norton.

A Dissertation on the Passions : The Natural History of Religion: A Critical Edition. The Clarendon Edition of the Works of David Hume. Oxford/ New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2007. Edición de Tom L. Beauchamp.

1.2. Ediciones en español de las obras de filosofía de la religión de Hume

En el listado de obras de David Hume dedicadas a la filosofía de la religión (según la relación de A.C. Gaskin ya citada en la introducción) --junto al que aparecen abreviadas las ediciones en español *que hemos podido cotejar de forma directa*--, se mantienen los nombres originales, ya que, como es lógico, los diferentes traductores no siempre han traducido, sobre todo en los ensayos, los nombres de las obras de la misma forma. Se añaden, no obstante, a la relación de Gaskin todos los escritos autobiográficos de Hume por su relevancia para la comprensión del papel de la religión en su vida y en su obra.

A TREATISE OF HUMAN NATURE
Viqueira (1923).
Duque (1977). PO
Viqueira (1923-1977).
Viqueira (1923-1986).

A LETTER FROM A GENTLEMAN
Mellizo (1985).

MY OWN LIFE
Duque (1977). PO
Mellizo (1985).
Arnau-Gutiérrez (1994).
Sánchez (2002).
Lara (2003).
Salas/Sastre (2007).
Miller/ Martín Ramírez (2011).

DIALOGUES CONCERNING NATURAL RELIGION
Mellizo (1973).
Quintanilla (1974).
Garrido-Trevijano (1994).

AN ENQUIRY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING
Vázquez (1939).
Salas (1981). PO

Sánchez (2002). PO
Ors (2004). B-PO
Salas/ Sastre (2007). PO

AN ENQUIRY CONCERNING THE PRINCIPLES OF MORALS
Vázquez (1945).
Fuentes Benot (1981).
Negro Pavón (1982). PO
López Sastre (1991). PO
Mellizo (1993).
Salas/ Sastre (2007). PO
Ujaldón (2008). PO
Ruiz Company (2009). [Parcial. Sólo Apéndice 1.]

THE NATURAL HISTORY OF RELIGION
Eudeba (1966).
Quintanilla (1974).
Mellizo (1992).
Cogolludo (2003). B

así como los siguientes ensayos de David Hume:

Part I
Essay 10 *OF SUPERSTITION AND ENTHUSIASM*
Colomer-Gómez (1975-1987).
Tasset (2005). PO
Mellizo (2006).
Trincado (2008).
Schuster (2009).
Miller/ Martín Ramírez (2011).

Essay 21 *OF NATIONAL CHARACTERS*
Tasset (2002). B-PO
Tasset (2005). PO
Trincado (2008).
Miller/ Martín Ramírez (2011).

Part II

Part III
WITHDRAWN AND UNPUBLISHED ESSAYS / ENSAYOS SUPRIMIDOS E INÉDITOS
[La numeración de los Ensayos sigue el orden de las ediciones en las que aparecieron por última vez.]

Essay 9 *Of the Immortality of the Soul* [Publicado póstumamente, después de haber sido suprimido, en 1757, de lo que iban a ser las *FIVE DISSERTATIONS*]
Sanfélix (1986).
Mellizo (1988).
García-Panea (1998).
Tasset (2005). PO
Mellizo (2006).
Trincado (2008).
Schuster (2009).
Miller/ Martín Ramírez (2011).

Essay 10 *Of Suicide* [Publicado póstumamente, después de haber sido suprimido, en 1757, de lo que iban a ser las *FIVE DISSERTATIONS*]
Cereceda (1985).
Sanfélix (1986).
Mellizo (1988).
García-Panea (1998).
Tasset (2005). PO
Mellizo (2006).
Trincado (2008).
Schuster (2009).
Miller/ Martín Ramírez (2011).

A History of Great Britain.
Ochoa (1834).
Ochoa (1834/ 1986). [Selección.]
Ochoa/ Ortiz de la Puebla (1872).
Ujaldón (2010). [Apéndices.]

Letters.
Mellizo (1998). [Cartas diversas.]
Lara (2003). [Cartas diversas.]
Tasset (2005). [Carta al coronel Edmonstoune.] PO

ABREVIATURAS:
B= Bilingüe
PO= Contiene paginación original

1.3 Referencias completas de las ediciones es español de las obras de filosofía de la religión de David Hume (por orden cronológico)[2]

3. Ochoa (1842).
Historia de Inglaterra, desde la invasión de Julio César hasta el fin del reinado de Jacobo II (Año de J.C. 1689), *por David Hume, continuada hasta nuestros días por Smollet, Adalphus Aikin.* Traducida por Don Eugenio de Ochoa, y adornada con 32 láminas grabadas sobre acero. Barcelona: Francisco Oliva, 1842-1844. 5 vols. (I, 1 lám., XXXIII + 609 págs.; II, 3 láms., 638 págs.; III, 4 láms., 667 págs.; IV, 3 láms., 748 págs.; V, 6 láms., 177 págs., 2 h.). O bien con el pie editorial de Barcelona, Casa de los Sres. Aleu Hnos., 1842-45, 5 vols.
4. Ochoa (1842/ 1986).
Historia de Inglaterra bajo la casa de Tudor. Trad. de Eugenio Ochoa; introd. y selección de Jordi Bañeres, 2 vols., Barcelona, Orbis, 1986 ("Biblioteca de Historia", 84-85) (basada en la ed. de Barcelona, Francisco Oliva, 1842).
5. Ochoa/ Ortiz de la Puebla (1872).
Historia general de Inglaterra desde los tiempos más remotos…continuada hasta nuestros días por Smollet y otros… Vertida al español con presencia de la trad. de don Eugenio de Ochoa por D. V. Ortiz de la Puebla. Barcelona, Imprenta de F. Nacente, 1872. 2 vols. O bien con el pie editorial de Barcelona, Luis Tasso, 1873. 2 vols. so, 1873, 2 vols. Tasso, 1873, 2 vols.
6. Viqueira (1923).
Tratado de la naturaleza humana: Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales. La traducción del inglés ha sido hecha por Vicente Viqueira. Madrid, Calpe, 1923. 3 vol.
7. Viqueira (1923-1977).
Tratado de la naturaleza humana. Estudio introductivo y análisis de la obra por F. Larroyo. Traducción de Vicente Viqueira [1923]. México, Porrúa, 1977.
8. Viqueira (1923-1986).
Tratado de la naturaleza humana. Prólogo de M.A. Rodríguez. Traducción de Vicente Viqueira [1923]. San José, Universidad Autónoma de Centro América, 1986. 2 vols.
9. Viqueira (1923-2004).
Tratado de la naturaleza humana [Recurso Electrónico], E-Libro. Santa Fe, El Cid Editor, 2004.

2 No se mencionan aquí las antologías o selecciones de textos de Hume, excepto en el caso de la de Sanfélix de 1986 (ya que incluye obras breves completas de contenido filosófico-religioso). Para una relación exhaustiva de todas y cada una de las ediciones en español de Hume, incluyendo las antologías, cfr. El ya mencionado trabajo "David Hume: una primera bibliografía en español de ediciones de sus obras."

10. Vázquez (1939).
Investigación sobre el entendimiento humano. Traducción directa de Juan Adolfo Vázquez, Biblioteca Filosófica. Estudio Preliminar de Francisco Romero*: Sobre Hume y el problema de la causalidad*. Buenos Aires, Losada, 1939.
11. O'Gorman (1942).
Diálogos sobre la religión natural. Traducción, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman. Prólogo de Eduardo Nicol. México, El Colegio de México, 1942.
12. O'Gorman (1942-1979).
Diálogos sobre la religión natural. Traducción de Edmundo O'Gorman. México, FCE, 1979.
13. Vázquez (1945).
Investigación sobre la moral. Traducción de Juan Adolfo Vázquez. Buenos Aires, Losada, 1945.
14. Vázquez (1945-2003).
Investigación sobre la moral. 1ª ed. en Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, nº 36. Edición de Juan Adolfo Vázquez. Buenos Aires, Losada, 2003.
15. Eudeba (1966).
Historia natural de la religión. Traducción de Ángel J. Cappelletti y Horacio López. Buenos Aires, Eudeba, 1966
16. Mellizo (1973)
Diálogos sobre la religión natural. Trad., pról. y notas de Carlos Mellizo. Madrid, Aguilar, 1973 (B.I.F., 126).
17. Quintanilla (1974).
Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural. Pról. de Javier Sádaba. Salamanca, Ed. Sígueme, 1974. Traducción: Angel J. Cappelletti, Horacio López y Miguel A. Quintanilla.
18. Duque (1977).
Tratado de la naturaleza humana. Trad., introd. y notas de Félix Duque, 2 vols. Madrid, Editora Nacional, 1977; 3 vols. Barcelona, Orbis, 1985. 1 Madrid, Tecnos, 1988^{2}, 2005^{4}.
19. Salas Ortueta (1981).
Investigación sobre el conocimiento humano. Trad., pról. y notas de Jaime de Salas Ortueta. Madrid, Alianza Editorial, 19812.
20. Fuentes Benot (1981).
Investigación sobre los principios de la moral. Trad. e introd. de M. Fuentes Benot. Buenos Aires, Aguilar, 19812.
21. Negro Pavón (1982).
Investigación sobre los principios de la moral, en *David Hume: de la moral y otros escritos.* Pról., trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982; pp. 1-203.

22. Mellizo (1985).
Mi vida (1776). Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo (1745). Ed. y trad. de Carlos Mellizo, con el apéndice "La muerte de David Hume (Textos para una polémica)". Madrid, Alianza Editorial, 1985.
23. Cereceda (1985).
"Del suicidio". Trad. e introd. de Miguel Cereceda. *Revista de Filosofía*, 2 (1985), pp. 135-144.
24. Sanfélix (1986).
Antología. Ed. y trad. de Vicente Sanfélix. Barcelona, Península, 1986 ("Textos Cardinales", 1).
25. Mellizo (1988).
Sobre el suicidio y otros ensayos. Edición de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1988.
26. Tasset (1990).
Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de José Luis Tasset Carmona. Barcelona, Anthropos, 1990. 2ª ed. 2004.
27. López Sastre (1991).
Investigación sobre los principios de la moral. Edición y traducción de Gerardo López Sastre. Madrid, Espasa-Calpe, 1991. 222 pp.
28. Mellizo (1992)
Historia natural de la religión. Traducción de Carlos Mellizo. Madrid, Tecnos, 1992. [Reed. en *Los Esenciales de la Filosofía*. Madrid: Tecnos, 2007.]
29. Mellizo (1993).
Investigación sobre los principios de la moral. Prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
30. Mellizo (1993a).
"Carta al Doctor Arbuthnot." Traducción e introducción de Carlos Mellizo. *Revista de Occidente*, 148 (1993); págs. 5-20.
31. Garrido-Trevijano (1994).
Diálogos sobre la religión natural. Estudio preliminar de M. Garrido. Traducción de C. García-Trevijano. Madrid, Tecnos, 1994. [Reed. en *Los Esenciales de la Filosofía*. Madrid, Tecnos, 2004.]
32. Gutiérrez & Arnau (1994).
Autobiografía; Resumen del Tratado de la naturaleza humana, Episteme-2. Edición de José M. Gutiérrez González, & Hilari Arnau. Barcelona, PPU, 1994.
33. Saoner (1995).
[Obra Selecta. Español] Investigación sobre el conocimiento humano; Historia natural de la religión; Diálogos sobre la religión natural. Prólogo de Alberto Saoner. Traducciones de J. Salas ... *[Et Al.]*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.

34. Mellizo (1998).
David Hume: Escritos epistolares. Edición de Carlos Mellizo. Madrid, Editorial Noesis, 1998. 115 págs.
35. García-Panea (1998).
De los prejuicios morales y otros ensayos. Estudio preliminar de José Manuel Panea Márquez. Traducción de Sofía García Martos y José Manuel Panea Márquez. Madrid, Tecnos, 1998. 76 págs.
36. Fernández Rodríguez (1998)
Dios . Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez, *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria. Pamplona, Universidad de Navarra, 1989. Reimp. en 1991 y 2001.
37. Mellizo (1973-1999).
Diálogos sobre la religión natural. Edición de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
38. Sánchez (2002).
Investigación sobre el conocimiento humano ; Precedida de la autobiografía titulada "Mi vida", Clásicos del Pensamiento. Trad. de Antonio Sánchez. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
39. Tasset (2002).
"El último Hume. Una edición crítica y bilingüe de los últimos ensayos inéditos de David Hume en español. (I) "Of National Characters/ De los caracteres nacionales". Tέλος. *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. X, No. 2 (Diciembre 2001), 63-92. (Publicado en 2002.)
40. Club (2003)
Investigación sobre el conocimiento humano. Trad. de Joseph Club. Madrid, MESTAS Ediciones, 2003.
41. Cogolludo (2003).
Historia natural de la religión. Ed. bilingüe, Introducción de Sergio Rábade; Traducción de Concha Cogolludo. Madrid, Trotta, 2003.
42. Lara (2003).
De mi propia vida. Traducción de Nydia Lara Zavala, *Pequeños Grandes Ensayos (Universidad Nacional Autónoma de México)*. México, D.F. Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
43. Ors (2004).
Investigación sobre el entendimiento humano. Introd. de Vicente Sanfélix; Trad. de Carmen Ors Marqués; Epílogo de Barry Stroud, Colección *Fundamentos; 216. Ágora de Ideas.* Madrid, Istmo, 2004.
44. Tasset (2005).
Escritos impíos y antirreligiosos. Edición de José L. Tasset. Tres Cantos. Madrid, Akal, 2005.

45. Mellizo (2006).
Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales. Edición de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza Editorial, 2006.
46. Salas/ Sastre (2007)
Investigación sobre el conocimiento humano; Investigación sobre los principios de la moral. Edición e introducción de Jaime de Salas Ortueta; traducción de ECHU de Jaime de Salas Ortueta (es la de Alianza Editorial); traducción de EPM de Gerardo López Sastre (es la de Espasa-Calpe), *Los Esenciales de La Filosofía*. Madrid, Tecnos, 2007.
47. Trincado (2008)
Ensayos morales y literarios. Madrid: Tecnos, 2008. Col. *Los Esenciales de la Filosofía*. Edición de Estrella Trincado Aznar.
48. Ujaldón (2008)
Investigación sobre los principios de la moral. Col. *Clásicos del Pensamiento*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008. Edición de Enrique Ujaldón Benítez.
49. Schuster (2009).
Sobre las falsas creencias. Del suicidio, la inmortalidad del alma y las supersticiones. Traducción de Valeria Schuster. Buenos Aires, Editorial El Cuenco de Plata, 2009.
50. Ujaldón (2010).
Sobre el estudio de la Historia; y los apéndices *De la "Historia de Inglaterra"*. Edición y traducción de Enrique Ujaldón. Madrid: Minerva/ Biblioteca Nueva, 2010.
51. Cantera (2010).
Investigación sobre el entendimiento humano. Traducción de Gregorio Cantera, 1ª ed. en Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento. Buenos Aires (Barcelona: Sagrafic), Losada, 2010.
52. Miller/ Martín Ramírez (2011).
Ensayos morales, políticos y literarios. Edición, prólogo y notas de Eugene F. Miller; traducción de Carlos Martín Ramírez. Madrid, Trotta/ Liberty Fund, 2011.

1.4. David Hume en catalán

1. *Investigació sobre l'enteniment humà.* Traducció de J.M. Sala-Valldaura; edició a cura de V. Camps. Barcelona, Laia, 1982.
2. *Hume [Investigació sobre l'enteniment humà. Antología mínima].* Traducció de A. Martínez Ríu. Barcelona, Casal del Mestre, 1993.
3. *Investigació sobre els principis de la moral [*inclou: *Un Dialeg].* Traducció i edició de M. Costa. Barcelona, Edicions 62, 1994.
4. *Investigació sobre l'enteniment humà*. Victòria Camps, & Josep M. Sala-Valldaura. Barcelona, Edicions 62, 1998.

5. *Resum del Tractat de la naturalesa humana ; Carta d'un Gentleman al seu amic d'Edimburg ; La meva vida ; La mort de David Hume*, d'Adam Smith. Edición de Miquel Costa. Barcelona, La Busca, 2005.

1.5. David Hume en euskera

7. Hume, David, Xabier Amuriza, Alberto Gabikagogeaskoa, & Joxe Azurmendi. *Giza Ezagutzari Buruzko Ikerketa*. 1. argit ed. Bilbo: Klasikoak 1991, 1993.

2. Bibliografía específica sobre la filosofía de la religión de David Hume

BADÍA CABRERA, Miguel A. *Hume's Reflection on Religion*. *Archives internationales d'histoire des idées = International Archives of the History of Ideas; 178*. Dordrecht, London: Kluwer Academic, 2001.

BADÍA CABRERA, Miguel A.: "Milagro, testimonio y verdad: el significado de la crítica de Hume." *Diálogos*, XVII, 39 (1982), 37-52.

CAPITAN, William H.: "Part X of Hume's Dialogues", en V.C. CHAPPELL (ed.): *Hume*, London, MacMillan, 1968, 384-395.

DANFORD, John W.: *David Hume and the Problem of Reason (Recovering the Human Sciences).* New Haven and London, Yale University Press, 1990. 228 págs. Cfr. Cap. 9: "'The Surest Foundation': Philosophy and Religion", págs. 164 y ss.

DELEUZE, Gilles: *Empirismo y Subjetividad (La Filosofía de David Hume)*, Barcelona, Gedisa, 19812, cfr. capítulo IV: "Dios y el mundo". Ed. orig.: *Empirisme et Subjectivité*, Paris, P.U.F., 1953.

FLEW, Anthony: *Hume's Philosophy of Belief (A Study of his First «Inquiry»).* London, Routledge & Kegan Paul, 19804 (1ª ed., 1961).

FORCE, James E.: «Hume's Interest in Newton and Science.» *Hume Studies*, XIII/2 (1987), 166-216.

FOSL, Peter S.: "Doubt and Divinity: Cicero's Influence on Hume's Religious Skepticism." *Hume Studies*, vol. XX, number 1 (April 1994), págs. 103-120.

GARCIA ROCA, José: *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981.

GASKIN, J.C.A.: "Hume on religion", en NORTON, David Fate (ed.): *The Cambridge Companion to Hume.* Cambridge, Cambridge University Press, 1995, publicado por primera vez en 1993, reimpreso en 1994 -dos veces-, págs. 313 y ss.

GASKIN, John Charles: *Hume's Philosophy of Religion,* Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press International, 1988.

GOLDARACENA DEL VALLE, Celso; GUERRERO PÉREZ, Charo y SANTOS SEDANO, Alfonso C.: *Cinco teorías sobre la religión (La religión en la obra de Hume, Kant, Marx, Nietzsche y Freud,* A Coruña, Eris, 1994.

HANSON, Delbert James: *Fideism and Hume's Philosophy : Knowledge, Religion and Metaphisics.* New York, Peter Lang, [1993] 207 p. Revisioning philosophy; 12

HOUSTON, Joseph: *Reported Miracles: A Critique of Hume.* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

HUME, David: *Principal Writings on Religion, including Dialogues concerning Natural Religion ; and The Natural History of Religion.* Oxford [etc.] , Oxford University Press, 1993.

HURLBUTT (III), Robert H.: *Hume, Newton and the Design Argument.* University of Nebraska Press, 1965.

JOHNSON, David: *Hume, Holism, and Miracles*. *Cornell Studies in the Philosophy of Religion*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1999.

LARMER, Robert A.: *Questions of Miracle.* Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996.

LEROY, A.L.: *La critique et le religion chez David Hume.* Paris, F. Alcan, 1931.

LIVINGSTON, D.W. & KING, J.T. (eds.): *Hume: A Re-Evaluation*, New York, Fordham University Press, 1976.

LOGAN, Beryl: *A Religion Without Talking: Religious Belief and Natural Belief in Hume's Philosophy of Religion.* New York, Peter Lang, 1993.

MELLIZO, Carlos: "Introducción" a David Hume: *Diálogos sobre la religión natural*, Buenos Aires, Aguilar, 1973.

MORICE, G.P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977.

MOUNCE, H. O. *Hume's Naturalism*. London, New York: Routledge, 1999.

NATHAN, George: "Hume's Inmanent God." En CHAPPELL, V.C. (ed.): *Hume (A Collection of Critical Essays)*, London, Macmillan, 1968, 396-423.

NORTON, D.F., CAPALDI, N. & ROBISON, W. (Eds.): *McGill Hume Studies.* McGill Bicentennial Hume Conference, 1976. San Diego (Cal.), Austin Hill Press, 1979. («Studies in Hume and Scottish Philosophy», 1)

NORTON, David Fate (ed.): *The Cambridge Companion to Hume.* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

NOXON, James: "Hume's Agnosticism." En CHAPPELL, V.C. (ed.): *Hume (A Collection of Critical Essays)*. London, Macmillan, 1968, 361-383.

O'CONNOR, David. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Religion*, *Routledge Philosophy Guidebooks*. London, New York: Routledge, 2001.

ORR, James: *David Hume and His Influence on Philosophy and Theology.* Edinburgh, T.&T. Clark, 1903.

PEARS, D.F. (Ed.): *David Hume. A Symposium.* London, MacMillan, 1966 (1ª ed., 1963).

PENELHUM, Terence. *Themes in Hume the Self, the Will, Religion*. Oxford, New York, Clarendon Press. Oxford University Press, 2000.

PETERS, Richard S.: "Hume's Argument from Design." En TODD, W.B. (Ed.): *Hume and the Enlightenment: Essays Presented to Ernest Campbell Mossner.* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1974, 83 y ss.

PHILLIPS, D. Z, y Timothy TESSIN. *Religion and Hume's Legacy*, *Claremont studies in the philosophy of religion*. New York, St. Martin's Press, 1999.

REICH, Lou: *Hume's Religious Naturalism.* New York, University Press of America, 1998.

SCHLESINGER, George N.: "Miracles and Probabilities", *Noûs*, 21 (1987), págs. 219-32; reimp. en OWEN, David (ed.): *Hume: General Philosophy*. Ashgate-Dartmouth, Aldershot, 2000, págs. 265 y ss.

TASSET, José L. "Hume and Mill on "Utility of Religion": A Borgean Garden of Forking Paths?" *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 14, no. 2 (2005 [aparecido en 2007]): 117-29.

TASSET, José L. "Una interpretación impía de la Filosofía de la religión de David Hume." En *David Hume: nuevas perspectivas sobre su obra*, edited by Gerardo López Sastre, 211-39. Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2005.

TASSET, José L. "Introducción a la Filosofía de la Religión de David Hume." En *David Hume: escritos impíos y antirreligiosos*. Madrid, Akal, 2005.

TASSET, José L. "Vivir sin religión." *Ferrol-Análisis* 20, (2006): 272-79.

TODD, W.B. (Ed.): *Hume and the Enlightenment: Essays Presented to Ernest Campbell Mossner.* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1974.

TWEYMAN, Stanley (ed.): *Hume on Miracles.* Bristol, Thoemmes Press, 1996. (Recopilación de textos contemporáneos o inmediatamente posteriores a Hume acerca de su "Of Miracles".)

TWEYMAN, Stanley (ed.): *Hume on Natural Religion.* Bristol, Thoemmes Press, 1996. (Recopilación de textos contemporáneos o inmediatamente posteriores a Hume acerca de sus *Dialogues*….)

TWEYMAN, Stanley. *Essays on the Philosophy of David Hume: Natural Religion, Natural Belief, and Ontology.* Delmar, Caravan Books, 1996 160 p.

TWEYMAN, Stanley: "Natural Belief and the Belief in an Intelligent Designer", en Tweyman, Stanley. *Essays on the Philosophy of David Hume: Natural Religion, Natural Belief, and Ontology.* Delmar :,Caravan Books, 1996, pp. 73-97.

TWEYMAN, Stanley: *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion.* Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986.

WILLIAMS, B.A.O.: "Hume on Religion." En PEARS, D.F. (Ed.): *David Hume. A Symposium.* London, MacMillan, 1966 (1ª ed., 1963).

WILSON, Fred: "The Logic of Probabilities in Hume's Argument against Miracles", *Hume Studies*, XV (1989), págs. 255-75; reimp en OWEN: *ob. cit.*, págs. 279 y ss.

YANDELL, Keith E.: *Hume's 'Inexplicable Mistery': His Views on Religion,* Philadelphia, Temple University Press, 1990.

3. Otra bibliografía crítica general sobre la filosofía de Hume

Desde 1976 se edita la revista *Hume Studies*, dedicada al estudio de la obra humeana. Dicha revista es editada por la Hume Society o Sociedad Internacional de Estudios sobre Hume. Los artículos más relevantes sobre el pensamiento de Hume pueden consultarse en esta revista. Excepto el último año en curso, todo el contenido de Hume Studies puede leerse en abierto en la dirección http://www.humesociety.org/hs/browse-r/browse31-35.html

AIKEN, Henry D. (ed): *Hume's Moral and Political Philosophy,* Hafner, New York, 1972.

ANDERSON, Robert Fendel: *Hume's First Principles.* Lincoln, University of Nebraska Press, 1966.

ARCE CARRASCOSO, J. L.: "Creencia y simpatía en Hume", *Anales del Seminario de Metafísica,* XI, Madrid, 1976, pp. 7-49.

ARDAL, Páll S.: *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966. 2nd ed. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1989.

AYER, A.J.: *Hume*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

BAGOLINI, L.: *David Hume e Adam Smith.* Bologna, Potron Ed., 1976.

BASSON, A.H. (seudónimo de A.P. Cavendish): *David Hume*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1981.

BEAUCHAMP, Tom L. & ROSENBERG, Alex: *Hume and the Problem of Causation.* London, Oxford University Press, 1981.

BELLO REGUERA, Eduardo: *La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado.* Madrid, Akal, 1997.

BENNET, Jonathan: *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford, Clarendon Press, 1971. Hay trad. esp.: BENNETT, Jonathan: *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales.* México, UNAM, 1988.

BERMUDO AVILA, José Manuel: *El empirismo (De la pasión del filósofo a la paz del sabio)*, Barcelona, Montesinos, 1983.

BOCCARA, Nadia: *Solitudine e Conversazione. I Moralisti Classici a Davide Hume.* Roma, 1994.

BONGIE, Laurence L.: *David Hume: Prophet of the Counter-Revolution.* New York-London, Oxford University Press, 1965.

BRICKE, John: *Hume's Philosophy of Mind.* Edinburgh. Edinburgh University Press, 1980.

BROILES, R. David: *The Moral Philosophy of David Hume*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.

BRUNET, O.: *Philosophie et Esthetique chez David Hume.* Paris, Libraire A-G Nizet, 1965.

BURTT, Edwinn A.: *The English Philosophers From Bacon to Mill*, Edited With an Introduction by Edwinn A. Burtt. New York, Random, 1939.

CAPALDI, N.: *David Hume: The Newtonian Philosopher.* Boston, Twayne Publishers, 1976.

CAPALDI, NICHOLAS: *Hume's Place in Moral Philosophy (Studies in Moral Philosophy, 3).* New York, Verlag Peter Lang, 1989. XII-380 pp.

CASTIGLIONE, Silvana: *Giustizia e Bene comune in David Hume.* Milano, A. Giuffré, 1963.

CHAPPELL, V.C. (ed.): *Hume (A Collection of Critical Essays).* London, Macmillan, 1968.

CHRISTENSEN, Jerome: *Practising Enlightenment: Hume and the Formation of a Literary Career.* Madison (Wisc.), 1987.

CHURCH, Ralph Withington: *Hume's Theory of the Understanding.* London, Allen and Unwin, 1968 (reimp., Westport, Conn., Greenwood Press, 1980).

COHON, Rachel (ed.): *Hume: Moral and Political Philosophy*, The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy. Aldershot (England): Ashgate: Dartmouth, 2001.

COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía (Vol. V: De Hobbes a Hume).* Barcelona, Ariel, 19814. Cfr. para Hume cap. 12 «Las ideas británicas en el siglo XVIII», pp. 165-173.

DAL PRA, M.: *Hume.* 1ª ed. 1947. Roma, Laterza, 1984.

DELLA VOLPE, Galvano: *La filosofia dell'esperienza di David Hume.* En DELLA VOLPE, Galvano: *Opere*. Roma, Rianiti, 1972; tomos I y II, 455 pp.

DUQUE, Félix: *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad. Ensayos sobre Hume y Kant.* Natán, Valencia, 1988.

ELÓSEGUI ITXASO, M.: "En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith, o la sociedad como espejo", *Eurídice* I, UNED, 1991, pp. 121 -148.

FERNANDEZ VITORES, Raúl: *Causa e identidad -David Hume-.* Madrid, Ediciones Libertarias, 1988.

FLEW, Anthony: «Hume.» En O'CONNOR, D.J. (Ed.): *Historia crítica de la filosofía occidental (IV-El empirismo inglés).* Barcelona, Paidós, 19821ª reimp en España, 189-201.

FLEW, Anthony: «On the Interpretation of Hume», en CHAPPELL, V.C. (ed.): *Hume*. London, MacMillan, 1968, pp. 278-286.

FLEW, Anthony: *Hume: Philosopher of Moral Science*. Oxford, Basil Blackwell, 1986.

FOGELIN, Robert J.: *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature.* London, Routledge & Kegan Paul, 1985 («International Library of Philosophy»).

FORBES, Duncan: *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

GARCÍA-BORRÓN, Juan Carlos: *Empirismo e ilustración inglesa: de Hobbes a Hume* (pról. de Carlos París), Madrid, Cincel, 1985 (Serie «Historia de la Filosofía», 13). Cfr. para Hume caps. 1, 6 y 10, pp. 29-35, 102-119 y 179-210.

GARCÍA ROCA, José: *Positivismo e ilustración. La Filosofía de David Hume.* Valencia, Universidad de Valencia, 1981.

GREEN, T.H.: «Introducción General al *Treatise of Human Nature*», en *David Hume: The Philosophical Works*. Edited by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. In 4 vols. Reprint from the new edition, London 1882. Scientia Verlag, Aalen (Darmstadt), 1964.

GREIG, J.Y.T.: *David Hume.* New York, Garland Publishers, 1983 (reimpresión de la edición original de New York-London, Oxford University Press, 1931).

GUISÁN, Esperanza: *Cómo ser un empirista en ética.* Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

GUTIÉRREZ, Gilberto: «La razón práctica entre Hume y Kant.» En Guisán, Esperanza (Ed.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona, Anthropos, 1988.

HAAKONSSEN, Knud: *The Science of a Legislator (The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

HALL, Roland: *Fifty Years of Hume Scholarship. A Bibliographical Guide.* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1978.

HARRISON, Jonathan: *Hume's Moral Epistemology*. Oxford, Clarendon Press, 1976.

HARRISON, Jonathan: *Hume's Theory of Justice*. Oxford, Clarendon Press, 1981.

HENDEL, C.W.: *Studies in the Philosophy of David Hume.* New York, Bobbs-Merrill, 1963.

HOPE, V.M.: *Virtue by Consensus*. Oxford, Clarendon Press, 1989.

JESSOP, T.E.: *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour.* London, Brown & Sons, 1938 (reimp., New York, Garland Publishers, 1983).

JONES, Peter (ed.): *The «Science of Man» in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and their Contemporaries.* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990. 204 pp.

JONES, Peter: *Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context.* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1982.

KOLIN, Andrew: *The Ethical Foundations of Hume's Theory of Politics.* New York, Peter Lang, 1992.

KYDD, Rachel: *Reason and Conduct in Hume's Treatise.* London, Oxford University Press, 1946 (reimp., New York, Russell and Russell, Inc., 1964).

LAIRD, John: *Hume's Philosophy of Human Nature.* London, Methuen, 1932 (reimp., New York, Garland Publishers, 1983).

LEHRER, Keith (Ed.): «Arizona Hume Symposium.» *Philosophical Studies* (Dordrecht-Boston), 33 (1978), nº 1-2, 109-202.

LEROY, A.L.: *David Hume.* Paris, P.U.F., 1953.

LIVINGSTON, D.W.: *Hume's Philosophy of Common Life.* Chicago, Chicago University Press, 1984.

LÓPEZ SASTRE, G.: "¿Por qué son necesariamente inútiles las virtudes específicamente religiosas?", *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas,* I/1 (1992), pp. 15-19.

LÓPEZ SASTRE, Gerardo. "Introducción." En Hume, David: *Investigación sobre los principios de la moral.* Madrid, Espasa Calpe, 1991.

LÓPEZ SASTRE, Gerardo. "Sobre la posibilidad y el contenido de la filosofía política y moral en el pensamiento de David Hume." En *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, 125-42: Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

LÓPEZ SASTRE, Gerardo (ed.): *David Hume: nuevas perspectivas sobre su obra*. Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2005.

MACINTYRE, A.C.: *Historia de la Ética.* Buenos Aires, Paidós, 19822ª reimp. en España.

MACKIE, J.L.: *Hume's Moral Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980.

MACKIE, J.L.: *The Cement of the Universe (A Study on Causation).* Oxford, Oxford University Press, 1974.

MACNABB, D.G.C.: *David Hume (His Theory of Knowledge and Morality).* Oxford, Basil Blackwell, 1966 (1ª ed., London, 1951).

MALHERBE, Michel: *La Philosophie empiriste de David Hume (À la recherche de la verité).* Paris, J. Vrin, 1976 («Bibliotèque d'Histoire de la Philosophie») (2ª ed. corregida con una nueva bibliografía, Paris, J. Vrin, 1984; 3ª ed. igualmente corregida y con nueva bibliografía, 1991).

MAUND, Constance: *Hume's Theory of Knowledge.* New York, Russell & Russell, 1972 (1ª ed., London, MacMillan, 1937).

MELLIZO, Carlos. "`El Epicúreo' y 'El Estoico', o las bondades de la alteración virtuosa." *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 12, no. 2 (2003): 7-13.

MELLIZO, Carlos. "David Hume escribe a un médico, o la enfermedad de los doctos." *Revista de Occidente* no. 148 (1993): 5-10.

MELLIZO, Carlos. "David Hume, hoy." *Cuadernos salmantinos de filosofía* no. 3 (1976): 5-32.

MELLIZO, Carlos. "Reflexión sobre la doctrina humeana de la identidad personal." *Anuario Filosófico* 13, no. 1 (1980): 177-82.

MELLIZO, Carlos: *El problema del conocimiento en David Hume, a la luz de su escepticismo* (Extracto de Tesis Doctoral). Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1970.

MELLIZO, Carlos: *En torno a David Hume (Tres estudios de aproximación)*. Zamora, Monte Casino, 1978.

MICHAUD, Yves: *Hume et la fin de la philosophie.* Paris, P.U.F., 1983 («Philosophie d'aujourd'hui»).

MILLER, David: *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Oxford, Clarendon Press, 1981.

MONTES FUENTES, M. J.: *La identidad personal en David Hume.* Madrid, Universidad Complutense, 1989.

MOSSNER, Ernest Campbell: *The Forgotten Hume (Le bon David).* New York, Columbia University Press, 1943. Reimp. en Bristol, Thoemmes Press, 1990.

MOSSNER, Ernest Campbell: *The Life of David Hume.* London, Oxford University Press, 1954 (2ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1980).

NORTON, David Fate: «History and Philosophy in Hume's Thought.» En NORTON, D.F. & POPKIN, R.H. (Eds.): *David Hume: Philosophical Historian*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.

NORTON, David Fate: *David Hume: Common-Sense Moralist, Skeptical Metaphysician*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1982.

NOXON, James: *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1974 (reed., Madrid, Alianza Editorial, 1988).

O'CONNOR, D.J. (Comp.): *Historia crítica de la Filosofía occidental (IV- El empirismo inglés).* Barcelona, Paidós, 19821ª en España. Para Hume cfr. caps. XIV a XVII, pp. 245-368; cfr. también 382-386.

OWEN, David W. D. (ed.): *Hume General Philosophy*, The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy. Aldershot: Ashgate, Dartmouth, 2000.

PASSMORE, John: *Hume's Intentions*, London, Gerald Duckworth, 19803ª ed. ampliada.

PEARS, DAVID: *Hume's System. An Examination of the First Book of his Treatise.* Oxford, Oxford University Press, 1990. XII+204 pp.

PENELHUM, Terence: *Hume*. London, Macmillan, 1975.

PHILLIPSON, NICHOLAS: *Hume.* New York. St. Martin's Press, 1989. 162 pp./ London, Weidenfeld & Nicholson, 1989.

PINCH, Adela: *Strange Fits of Passion: Epistemology of Emotion, Hume to Austin.* Stanford University Press, 1996.

PINCH, Adela: *Strange Fits of Passion: Epistemology of Emotion, Hume to Austin.* Stanford University Press, 1996.

POTKAY, A.: *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume.* New York, Cornell University Press, 2000.
PRICE, H.H.: *Hume's Theory of the External World.* London, Routledge & Kegan Paul, 1961.
PRICE, John V.: *The Ironic Hume.* Austin (Texas), Texas University Press, 1965.
RABADE ROMEO, Sergio: *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid, Gredos, 1975.
RAPHAEL, D.D.: *British Moralists (1650-1800).* Oxford, Oxford University Press, 1969.
REID, Thomas: *An Inquiry into the Human Mind*. Chicago, Chicago University Press, 1970. También en *The Philosophical Works of Thomas Reid*, Edinburgh, James Thin, 1895.
ROMERALES, Enrique: *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas (El pensamiento británico hasta la ilustración)*, Madrid, Akal, 1997. 128 págs. Col.: "Hª del Pensamiento y de la Cultura", nº 25.
ROSEN, F. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London; New York, Routledge, 2003.
RUSSELL, Bertrand: *Historia de la filosofía occidental.* En *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1973. Cap. XVII, pp. 571-584.
SALAS ORTUETA, Jaime de: *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume.* Granada, Universidad de Granada, 1967 (sic. por 1977).
SALAS ORTUETA, Jaime y MARTIN, Félix (eds.): *David Hume. Perspectivas sobre su obra,* Editorial Complutense, Madrid, 1998.
SALCEDO MEGALES, Damián. "Intersubjetividad y reglas generales en la teoría del valor estético de Hume." *Agora: Papeles de Filosofia* no. 6 (1986): 83-100.
SALMON, C.V.: *The Central Doctrines of David Hume's Philosophy.* New York, Garland Publishers, 1983.
SANFÉLIX VIDARTE, Vicente. "En El Laberinto." En *David Hume, nuevas perspectivas sobre su obra*, 175-209, 2005.
SANTUCCI, Antonio: *Introduzione a Hume.* Bari, Laterza, 19812.
SANTUCCI, Antonio: *L'Umanismo scettico di David Hume.* Bologna, Zanichelli, 1965. («Universita degli studi di Bologna», Fac. di lettere e filosofia, Studi e Ricerche, N.S., 11.)
SESONSKE, A. & FLEMING, N. (Eds.): *Human Understanding: Studies in the Philosophy of David Hume.* Belmont (Ca.), Wadsworth Publishing Co., 1965.
SIEBERT, Donald T.: *Moral Animus of David Hume,* University of Delaware Press, Londres, 1990.
SIEBERT, DONALD T.: *The Moral Animus of David Hume.* Newark (Del.), University of Delaware Press, 1990. 245 pp./ London, Associated Univ. Presses.

SMITH, Norman Kemp: *The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines*, London-New York, MacMillan 1966reimp. de la 1ª ed. de 1941; reimp. reciente en New York, Garland Publishers, 1983.

SNARE, Francis: *Morals, Motivation and Convention (Hume's Influential Doctrines).* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

STEWART, John B.: *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Westport (Conn.), Greenwood Press Publishers, 1977 (reimp. de la 1ª ed., New York, Columbia University Press, 1963).

STOVE, D.C.: *Probability and Hume's Inductive Skepticism.* Oxford, Clarendon Press, 1973.

STROUD, Barry: *Hume*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977. Trad. de A. Zirión, México, UNAM, 1986.

TASSET, José L.: "Introducción" a David Hume: *Resumen de una obra recientemente publicada, titulada Tratado de la naturaleza humana / Abstract of a Book recently published, entitled A Teatise of Human Nature*, Barcelona, Montesinos ("Los Libros de ER", nº 1), 1999.

TASSET, José Luis: «Estudio Introductorio» a David HUME: *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos, 1990.

TASSET, José Luis: «Razón y pasiones en la teoría de la acción moral de David Hume.» En A.M. LORENZO, J.L. TASSET & F. VAZQUEZ: *Estudios de Historia de las Ideas*, Sevilla, A.M. Lorenzo, Editor, 1987; pp. 55-94.

TASSET, José Luis: «Sobre la teoría de la evaluación moral de David Hume», *Agora. Papeles de Filosofía*, 8 (1989); 53-66.

TASSET, José Luis: «Suicidio y fiesta del yo: el suicidio como transgresión moral definitiva. A propósito de "On Suicide" de David Hume», Τέλος. *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol. I, nº 1 (Febrero 1992), pp. 149-166.

TASSET, José Luis: *La ética y las pasiones (Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume)*, A Coruña, Universidade da Coruña, 1999.

TRINCADO AZNAR, Estrella. "Introducción." En *Hume, David: Ensayos morales y literarios*. Madrid, Tecnos, 2008.

TURCO, Luigi: *Lo scetticismo morale di David Hume*. Bologna, CLUEB, 1984.

TWEYMAN, Stanley: *Skepticism and Belief in Hume's Dialogues concerning Natural Religion.* Boston, M. Nihjoff, 1986.

TWEYMANN, Stanley: *Reason and Conduct in Hume and his Predecessors*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.

VALENT, Italo: *Veritá e Prassi in David Hume.* Brescia, Vannini, 1974.

VOVELLE, Michelle (ed.): *El hombre de la* ilustración. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

WAXMAN, Wayne: *Hume's Theory of Consciousness.* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

WHELAN, Frederick G.: *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy.* Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1985.

YANDELL, Keith E.: *Hume's "Inexplicable Mistery": His Views on Religion,* Philadelphia, Temple University Press, 1990.

ZABEEH, Farhang: *Hume, Precursor of Modern Empiricism. An Analysis of his Opinions on Meaning, Metaphysics, Logic and Mathematics.* The Hague, Martinus Nijhoff, 19732.

David Hume

Diálogos sobre la religión natural

Prólogo, traducción y notas de

Carlos Mellizo

Prólogo

Antes de entrar con algún detalle en la historia editorial de estos *Diálogos* y en un breve análisis de las intenciones principales del libro, conviene advertir que el término "religión" tal y como Hume lo emplea puede recibir, por lo menos, dos significados diferentes. En primer lugar, podría asimilarse a lo que solemos entender por teología natural y habría que definirlo como "la ciencia de Dios, adquirida mediante el uso natural de la razón". Religión natural y teología natural serían, pues, expresiones equivalentes. Pero, junto a este significado, la palabra "religión" es utilizada por Hume para expresar lo que comúnmente se ha venido llamando el "sentimiento religioso": el particular modo de ser de aquellas personas cuya interpretación del hombre y la naturaleza se funda, en última instancia, no tanto sobre los hechos que este mundo muestra, como en las promesas que este mundo esconde. La religión, en estos dos sentidos, es el asunto al que se refiere el presente escrito.

Lo más probable es que los *Diálogos sobre la religión natural* fuesen compuestos hacia 1751, poco antes de haberse trasladado Hume a Edimburgo[1]. Desde esa fecha hasta 1763, el libro fue leído por varios amigos del autor, los cuales le aconsejaron no publicar la obra, a fin de evitar un posible escándalo y una violenta reacción del público y de la crítica. Los *Diálogos* permanecieron, pues, inéditos, y Hume decidió, en principio, no gestionar su publicación. Sin embargo, en enero de 1776, tras denunciarse la enfermedad que habría de ocasionarle la muerte en agosto de mismo año[2], Hume introdujo la siguente cláusula en su testamento[3]:

> Dejo todos mis manuscritos, sin excepción, a mi amigo, el Dr. Adam Smith, ex profesor de Filosofía Moral en Glasgow, con el deseo de que publique mis *Diálogos sobre la religión natural,* que forman parte de este legado; es también mi deseo que no publique los manuscritos que él sospeche que no han sido redactados durante estos cinco últimos años, y que los destruya cuando lo estime conveniente [...].Aunque confío plenamente en la fiel ejecución de esta parte de mi testamento, debido a la sincera e íntima amistad que siempre ha existido entre nosotros, le dejo (a Mr. Smith), en señal de

1 Después de vivir dos años con su hermano en la casa de campo de Ninewells, Hume decidió trasladarse a Edimburgo, posiblemente para estar en contacto con el mundo literario del país. "En 1751", nos dice Hume en su escrito autobiográfico *My Own Life,*" me trasladé del campo a la ciudad, el verdadero escenario para un hombre de letras" (*Mi vida / Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo*, trad. española de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 17.)

2 Véase, sobre la enfermedad de Hume: Grieg, *Letters of David Hume,* II, Oxford, 1932, "*Letter 257",* p. 236. Véase también *Mi vida,* ed. cit. pp. 67-92.

3 *Resgister of Testaments,* Register House, Edimburgo; cit en *Letters,* II, p. 317.

> pequeña recompensa por sus molestias al corregir y publicar esta obra, doscientas libras que se entregarán inmediatamente después de la publicación del libro.

En abril de 1776, pocos meses después de hecho el testamento, Hume abandonó Edimburgo para consultar a su médico, el Dr. John Pringle, residente en Londres. Por casualidad, Adam Smith y Hume coincidieron a mitad de camino en una posada de viajeros. Y al enterarse Smith de la cláusula testamentaria por la que se le encomendaba la publicación de los *Diálogos,* insistió una vez más en que el libro no debía editarse y persuadió a Hume para que éste, si así lo deseaba, siguiera adelante con la publicación bajo su propia responsabilidad[4].

El 3 de mayo, algo desanimado, escribe Hume a su amigo desde Londres[5]:

> Mi querido amigo:
> Adjunto le envío una carta formal, conforme a su deseo. Creo, sin embargo, que sus escrúpulos carecen de fundamento [...]. Reconozco, al mismo tiempo, que sus escrúpulos tienen una apariencia razonable. Pero mi opinión es que si, después de mi muerte, usted decide no publicar nunca esos papeles, los entregue en sobre lacrado a mi hermano y a su familia, con alguna inscripción que diga que usted se reserva el poder de reclamarlos cuando lo estime oportuno. Si vivo algunos años más, yo los publicaré [...].
> *[Carta formal]*
>
> Mi estimado señor:
> Después de reflexionar con más cuidado sobre esa cláusula de mi testamento por la que dejo a su disposición todos mis papeles con el ruego de que usted publique mis *Diálogos sobre la religión natural,* me he dado cuenta de que, a causa de la naturaleza de la obra y de la situación de usted, podría ser impropio apresurarse con dicha publicación. Por tanto, aprovecho la presente oportunidad para reducir dicho ruego amistoso. Me conformo con dejar a su entera discreción el momento en que usted publique esa pieza, caso de que decida publicarla.

Con esta rectificación quedaba anulada la cláusula testamentaria que pudiera garantizar una edición futura de los *Diálogos.* Sin embargo, el deseo de publicar el libro hizo que Hume cambiase de parecer unas semanas más tarde. Y así, el 8 de junio escribe a su amigo y editor William Strahan comunicándole su decision de dar la obra al público inmediatamente[6]:

> [...] En cuanto llegue a Edimburgo, es mi intención imprimir una pequeña edición de 500 ejemplares, de los cuales regalaré 100. Dejaré los restantes a su disposición, junto con la propiedad literaria de mis obras completas, asumiendo que usted no tenga escrúpulo alguno, dada su condición de editor. No es necesario que figure su nombre en la portada. Creo honestamente

4 Véase: *Dialogues concerning Natural Religion*, Edited with an Introduction by Norman Kemp Smith, The Boobs-Merrill Company, Inc. , Copyright Thomas Nelson & Sons, Ltd. , 1947, p. 89.

5 *Letters,* II, 522, p. 316, y 522 A, p. 317.

6 *Letters,* II, 525,pp. 323-324.

> que ya que Mr. Millar, usted y Mr. Cadell patrocinaron la *Investigación sobre el entendimiento humano,* no hay razón por la cual debieran ustedes albergar escrúpulo alguno respecto a la publicación de estos *Diálogos.*

Si tenemos en cuenta que Hume falleció el mes de agosto del mismo año, estos trámites y disposiciones de última hora referentes a la publicación de la obra muestran el enorme interés del autor en que los *Diálogos* no cayesen en el olvido. La salud de Hume, cada vez más precaria, hizo que su propósito de imprimir el libro estando él en vida fuese un empeño imposible. El 7 de agosto, sólo unos días antes de su muerte, Hume hace un último y desesperado intento por asegurar la edición póstuma de la obra. Entregando el manuscrito a William Strahan, añade esta última recomendación testamentaria[7]:

> Deseo que mis *Diálogos sobre la religión natural* se impriman y publiquen antes de que transcurran dos años a partir de la fecha de mi muerte […]. También ordeno que si los *Diálogos,* junto con el relato de mi vida, no se publicasen por la causa que fuere dos años y medio después de mi fallecimiento, sean entregados en propiedad a mi sobrino David, cuya obligación de publicarlos, al tratarse de satisfacer un ruego de su tío, será aprobada por el mundo entero.

Tres años después de la muerte de Hume, los *Diálogos* fueron publicados en Edimburgo por su sobrino David. La confianza depositada en él fue respetada fielmente, pues ejecutó la voluntad de su tío, siguiendo del modo más cuidadoso las instrucciones que figuran en el manuscrito[8]. En la primera edición no figura, por razones que es fácil suponer, el nombre de casa editorial alguna. Sólo el título, la firma del autor y la fecha de impresión.

No es necesario decir que la azarosa peripecia editorial de los *Diálogos* proviene de lo atrevido de su tema y de su tono, especialmente si se tiene en cuenta la fecha en que el libro fue publicado por vez primera. En época más actual, un crítico de Hume se ha referido a sus escritos sobre religión calificándolos de ser “sistemáticamente irreverentes, burlones, agudos”[9]. No hay duda de que tal es la primera impresión que produce la lectura de varios pasajes de los *Diálogos.* Sin embargo, creo que no es justa la apreciación de A. E. Taylor cuando afirma que Hume carecía de un siquiera mínimo interés vital por los asuntos que en un amplio sentido podrían considerarse religiosos[10]. Cuando menos, es arriesgado pensar que la atención que Hume dispensó a estas cuestiones se redujo a un nivel de mera curiosidad culturalista. Aun siendo cierto que no deben buscarse en Hume las notas que caracterizan una obra de filosofla cristiana, es posible —como comprobará el lector de los *Diálogos—,* descubrir una seria preocupación del filósofo por los temas básicos que están presentes en todo sistema de ideas

7 *Letters,* II, p. 453.
8 Véase Norman Kemp Smith, *op. cit.*, p. 96.
9 Véase Richard Wollheim, Ed. *Hume on Religion*, Collins Sons &Co. Ltd. London-Glasgow, 1963. p. 9.
10 Véase A.E. Taylor, Ed. *Present-Day Relevance of Hume’s Dialogues concerning Natural Religion,* Aristotelian Society Supplementary Volume, XVII, 1939, pp. 180-181.

o de creencias religiosas: el origen del orden en el universo; la posibilidad de una teología natural; el problema del mal en el mundo; la condición y el destino del hombre.

En el excelente estudio introductorio que Norman Kemp Smith incluye en su edición de los *Diálogos,* hay dos largos apartados que se refieren, respectivamente, al ambiente religioso en que creció Hume, y a la actitud de éste frente a la religión en general. Es posible buscar una relación entre estos dos particulares. Hume vivió en contacto con las enseñanzas religiosas al uso en la Escocia de su tiempo. Kemp Smith nos dice que éstas consistían en una versión popular de la doctrina calvinista, en la que se habían retenido sus aspectos más tenebrosos, representándolos de manera estridente y exagerada; y aunque, según concesión del propio Hume, él aceptó el calvinismo en su juventud[11], no tardó en experimentar un proceso de reacción frente a las doctrinas del pecado original, la predestinación y el total estado de depravación de la naturaleza humana. No es preciso entrar a fondo en los escritos de Hume para descubrir cuáles fueron los rasgos más notables de su personalidad y carácter. Si la modestia no pareció ser, ciertamente, su virtud dominante —circunstancia ésta que suele ser común a la mayoría de hombres y mujeres de letras coronados por el éxito —, puede afirmarse sin necesidad de elevarse al panegírico que Hume poseyó un modo de ser noble y comunicativo, una natural inclinación a la generosidad y un sentido del humor que fue celebrado por todos los que lo conocieron[12]. Estas disposiciones, unidas a la enorme capacidad crítica del filósofo, tenían forzosamente que oponerlo a toda religiosidad inspirada por el temor. Partidario de una moralidad abierta, basada en los valores de la convivencia, el trato social y la amistad, Hume tenía que rebelarse contra todo lo que significase horror, amenaza y fanatismo. Y es precisamente lo que la religión puede comportar de horror, amenaza y fanatismo lo que Hume combatió hasta la hora de su muerte. Los excesos a que dió lugar esta actitud suya no se le ocultan hoy a nadie, y tampoco le pasaron totalmente inadvertidos al propio Hume[13]. La Historia, al ser disciplina que disfruta de una especial habilidad para detectar abusos y recriminar errores, ha hecho que Hume pasase a la posteridad como lo que en parte fué: un espíritu polémico, llevado a formular afirmaciones temerarias que alarman, que sorprenden y que tientan al reproche y al escándalo. Y ello ha convertido a Hume en uno de esos personajes con fuerza de símbolo, que unos se esfuerzan a hora y a deshora por revivir, mientras otros ponen el mismo empeño por silenciar.

---

11 Véase *Boswell Papers,* XII, pp. 227-228, cit. en *The Life of David Hume* E.C. Mossner, Austin, University of Texas Press, 1954, p. 34.

12 Un amplio anecdotario sobre el humor de Hume puede encontarse en la biografía de Mossner citada en la nota anterior.

13 Por ejemplo, leemos en la Parte XII varias declaraciones de *Filón* que parecen implicar una autocrítica de Hume y una como explicación de su actitud aparentemente irrespetuosa hacia las cuestiones de la religión.

Todo análisis de los *Diálogos* suscita una pregunta que ha ocupado repetidas veces la atención del estudioso y del crítico. ¿Cuál de los personajes que participan en la conversación representa el parecer de Hume en materia religiosa? Es claro que el papel de *Demea* queda casi reducido a un mero sorprenderse y escandalizarse ante lo que sus dos amigos, *Filón* y *Cleantes*, van diciendo. Sus escasas intervenciones suelen adoptar un aire de ingenua ortodoxia que tiene su origen en la fe incondicional del personaje. Aunque en alguna ocasión los razonamientos de *Demea* parecen revestirse de un aparato filosófico que los lleva al plano de discusión establecido por sus amigos, *Demea* no consigue adquirir la entidad necesaria, y su figura queda notablemente desdibujada en el diálogo. Son, pues, *Filón* y *Cleantes* los encargados de llevar el mayor peso de la conversación, no resultando fácil definir con precisión la personalidad filosófica de ambos. T.E. Jessop ha señalado el carácter ambiguo de estos dos dialogantes[14]: uno *y* otro, a pesar de su declarado antagonismo, muestran indiscutibles concomitancias, como en seguida veremos. Hay planteamientos y criterios humeanos que tanto *Filón* como *Cleantes* ponen de manifiesto en sus respectivas intervenciones. Pero la pregunta queda aún sin responder: ¿Quién es, en definitiva, Hume? La declaración final de *Pánfilo* (el narrador) cuando aventura que quizá sean los principios de *Cleantes* los que se acercan más a la verdad, no basta para convencernos de que ha sido precisamente él quien se ha alzado con la victoria. De hecho, si se ponderan las intervenciones de los dos dialogantes principales, es claro que *Filón* tenía muchas más cosas que decir que su antagonista, y que éste, en el fondo, sólo tenía que decir una. Por otra parte, como J. Laird ha indicado[15], los *Diálogos* obedecen a la norma ciceroniana según la cual no cabe atribuir a un dialogante en particular la función de representar las ideas y opiniones del autor. Según esto, *cada* personaje se encargaría de desarrollar un punto de vista, y el asunto quedaría en suspenso, sin llegar a ninguna afirmación categórica que viniera a resolver la controversia. Si tal era la intención de Hume, es claro que el libro carece del equilibrio necesario para que de sus páginas se desprenda una perfecta neutralidad. Es verdad que Cleantes logra, aquí y allí, victorias parciales. Pero parece que en lo esencial, y a pesar del giro algo injustificado que no mucho antes de llegar a la conclusion del libro se opera en el ánimo de *Filón,* el "triunfo" es de este último. Aunque sólo fuera por el mayor espacio y atención que se dedican a este personaje en las páginas de los *Diálogos,* podríamos concluir que *Filón* goza, casi enteramente, de la simpatías de Hume. Hay, además, algunas declaraciones en la correspondencia del autor que vienen a confirmar esta inclinación[16].

14 Véase *The Present-Day Relevance*… p. 219.
15 *Idid.,* pp. 206-207.
16 Véase *Letters,* II, pp. 153-155.

Si se dejan al margen algunos otros propósitos de carácter secundario, cabría decir que la intención primordial de los *Diálogos* es doble:

En primer lugar, la obra está dirigida a criticar los fundamentos en que se apoya una demostración de la Naturaleza Divina por vía del argumento *a posteriori* defendido por *Cleantes*, y que, según los planteamientos del libro, es el único que merece un análisis filosófico. El argumento a *priori* expuesto por *Demea* es descalificado por los otros dos interlocutores. Ambos esgrimen argumentos humeanos y unen sus esfuerzos a la hora de echar por tierra la tesis racionalista de *Demea*. Cuanto éste define la Naturaleza Divina como algo que existe necesariamente y que lleva en sí mismo la razón de su existencia, *Cleantes* toma la palabra para decir: "Hay un absurdo evidente en pretender demostrar un asunto de hecho, o en intentar probarlo mediante argumentos *a priori*. Nada puede demostrarse, a menos que su contrario implique una contradicción. Todo lo que podemos concebir como existente, podemos también concebirlo como no existente [...]. Por lo tanto, las palabras *existencia necesaria* carecen de significado".

Cleantes, por su parte, propone el argumento *a posteriori* que, en síntesis, puede formularse así: es evidente que se da un cierto orden en el mundo. Ese orden podría, teóricamente, provenir de dos causas distintas: o bien la materia contiene en sí misma un principio secreto de auto- ordenación, o bien actúa según los principios que le dicta una realidad superior, externa a ella. Ambas hipótesis son posibles, consideradas en abstracto. Pero la experiencia nos muestra que la materia es incapaz de organizarse por sí misma. Las piedras, la madera y el hierro, dejados a merced de las inclinaciones que les son propias, jamás podrían organizarse de por sí hasta constituirse, por ejemplo, en una casa. Observamos, sin embargo, que existen las casas, los barcos, los relojes y una serie numerosa de productos artificiales. La experiencia, por tanto, nos dice que, de hecho, los productos artificiales obedecen a un plan mental, a un designio humano capaz de poner ese elemento organizador que sólo la mente puede segregar. Y así, del mismo modo que al ver una casa deducimos la existencia de una mente arquitectónica que se encargó de construirla, podemos también deducir por analogía la existencia de una Mente Superior encargada de organizar la totalidad del Universo.

El argumento de *Cleantes* es, en cierto modo, humeano, por lo menos en lo que tiene de aplicación del método experimental. A la base de este tipo de prueba actúa el convencimiento de que sólo la experiencia puede proporcionarnos —aunque jamás de modo terminante e irrefutable— algún tipo de conocimiento acerca de las causas. Si a *Cleantes* le toca en los *Diálogos* desempeñar el papel de filósofo experimental , a *Filón* le corresponde el de "escéptico especulativo en materia de religión". Pues, aunque concede en principio alguna validez al método de *Cleantes*, se niega a extender su esfera de aplicabilidad más allá del ámbito de lo sensible. Con abundancia de hipótesis y ejemplos descabellados, pero verosímiles, *Filón* presenta a su interlocutor las dificultades que surgen frente a la preten-

sión de establecer una analogía entre los productos debidos al artificio humano, y el mundo como producto de una planificación divina. Después, *Filón* pregunta a su antagonista si en realidad el conocimiento humano tiene datos suficientes para afirmar que sólo la mente es capaz de organizar la materia, y si el hecho de que tal sea el caso en la pequeña esfera de objetos que caen bajo nuestro conocimiento nos proporciona una base adecuada para pronunciarnos de un modo decisivo respecto al “todo”. Y la crítica adquiere su fuerza máxima cuando *Filón* señala que todas las inferencias causales que tienen alguna validez se fundan en la “observación” de la unión constante entre dos clases de objetos. Privados de esa experiencia cuando nos referimos a la relación Dios-Mundo, nos vemos obligados a reconocer que esta posible relación es ”particular, única y sin paralelo alguno”. ¿Cómo puede, entonces, tener la palabra “causa”, aplicada a Dios, un significado humanamente inteligible? No contento con lo que lleva ganado en el debate, *Filón* hace alarde de sus poderosas facultades dialécticas, y hasta llega a avanzar un paso más, dando por válido el supuesto de su contrincante, según el cual el Universo obedece al plan de una Mente Divina. Suponiendo, pues, que el todo respondiese a los designios de una razón superior —dice *Filón*—, esa razón requeriría, a su vez, otra causa. Así , pues, o bien nos embarcamos en un proceso *in infinitum,* o, admitiendo nuestra ignorancia, nos contentamos desde el punto de vista epistemológico con el hecho de la Naturaleza misma.

En segundo lugar, y ya en las partes finales del libro, los *Diálogos* resucitan el viejo problema del mal. Si hasta aquí la conversación había transcurrido dentro de los límites impuestos por la pregunta sobre el origen y organización “natural” del mundo, lo que ahora se discute son los atributos ”morales” de Dios y la dificultad que implica asignar a la Deidad las virtudes de la benevolencia, la justicia y Ia generosidad en su grado máximo, tal y como nosotros entendemos dichas virtudes. Esta dificultad proviene del grado imperfecto en que se encuentran los seres de la Creación en general, y el hombre en particular. Y *Filón,* guiándose únicamente por las normas del sentido común y la experiencia, compone el argumento que inclina a su favor el resultado de la controversia: el mal existe en el mundo, no como mera privación, sino como algo positivo; por lo tanto, debemos concluir que, o el Artífice del Universo es benevolente pero incapaz de impedir el mal, o que es todopoderoso, en cuyo caso debemos hacerle responsable del mal que Él pudo haber evitado. Quizá el tono de *Filón* al exponer su razonamiento empañe la idea que quiere comunicar. Pues su propósito no es el de la mera irreverencia, sino el de poner de manifiesto hasta qué punto el conocimiento humano, rigiéndose por sus propias leyes, es incapaz de justificar racionalmente los pricipios de la fe; lo que se pone en duda no son los atributos perfectos de la Divinidad, sino la posibilidad de explicarlos a la luz de la razón humana.

En su dimensión estrictamente filosófica, habría que considerar los *Diálogos* como pieza de renovada actualidad, uno de los pilares fundamentales

del pensamiento ilustrado en el área del teísmo especulativo. Pero es difícil hablar de los escritos de Hume sin mencionar lo que hay en ellos de análisis psicológico. En el caso de los *Diálogos,* encontramos que en el texto se hacen frecuentes incursiones en lo que hoy podríamos llamar una psicología del temperamento religioso, asunto en el que el autor se detuvo por extenso en la *Investigación sobre los principios de la moral* y en otros capítulos de su obra.

Una traducción mía de estos *Diálogos* se publicó originalmente en Buenos Aires, Aguilar Argentina, S.A., 1973. Años más tarde, en edicion revisada, apareció en Madrid, Alianza Editorial, *El Libro de Bolsillo,* 1999. Hoy, cuando se cumplen los trescientos años del nacimiento del autor, se ofrece al público esta nueva edición de libro tan fundamental en la obra humeana. Al cabo de los años he estimado oportuno revisar otra vez el texto, y he introducido ajustes de importancia que espero reflejen con mayor fidelidad las virtudes estilísticas del original. Hume escribía excepcionalmente bien.

Mi más sincero agradecimiento al Profesor José Luis Tasset, excelente conocedor del pensamiento humeano, amigo y colega de tantos años, por su clarificador texto introductorio y por sus completas bibliografías de Hume. Sin su pronta y profesional ayuda, este proyecto conmemorativo no hubiera podido llevarse a cabo. Y mil gracias también a mi buena amiga y maestra Esperanza Guisán por el sugerente y oportuno epílogo con que se cierra el libro, y a Juan L. Blanco Valdés, Director del Servizo de Publicacións de de la Universidade de Santiago de Compostela, que tan generosamente se ha ofrecido a publicar esta edición especial.

Este homenaje ha sido el resultado de una estrecha colaboración entre instituciones y personal académicos de España y los Estados Unidos. Vaya, pues, mi agradecimiento a Tom Buchanan, Rector de la Universidad de Wyoming, a Ed Sherline, Director del Departamento de Filosofía, a Caroline McCracken–Flesher, Directora del Departamento de Inglés de la misma Universidad, y a nuestra paciente e infalible contable Patty Romero. A todos ellos muchas gracias por haber apoyado de tantas maneras la idea de dedicar un homenaje al escocés David Hume en el corazón de las Montañas Rocosas.

He seguido la edición de T.H. Green y T.H. Grose, *The Philosophical Works of David Hume,* Vol. 2, Scientia Verlag Aalen, 1964, reimpresión de la edición de Londres de 1886. Todas las anotaciones entre corchetes son mías.

Carlos Mellizo
Professor Emeritus
Departament of Philosophy University of Wyoming

David Hume

Diálogos sobre la religión natural

PÁNFILO A HERMIPO

Se ha señalado, amigo HERMIPO, que aunque los filósofos antiguos impartían la mayor parte de su instrucción en forma de diálogo, este método de composición ha sido muy poco practicado en épocas posteriores y apenas si ha tenido éxito en manos de quienes lo han intentado. Una argumentación exacta y regular, tal y como ahora se espera de los investigadores filosóficos, obliga a un hombre de manera natural a adoptar un estilo didáctico y metódico, con el cual pueda explicar inmediatamente y sin preámbulo alguno el punto al que se dirige; y, de ahí en adelante, proceder sin interrupción a deducir las pruebas sobre las que se funda. Presentar un SISTEMA en forma de conversación resulta muy poco natural; y mientras que el que escribe un diálogo desea, al apartarse del estilo directo, dar un aire más libre a su trabajo y evitar la aparición de un *autor* y un *lector,* corre el riesgo de toparse con otro inconveniente más grave y dar la imagen del *pedagogo* y el *pupilo.* Por otra parte, si lleva adelante la disputa en el espíritu natural del buen conversador que trata una variedad de asuntos conservando un equilibrio apropiado entre los dialogantes, a menudo pierde tanto tiempo en preparaciones y transiciones, que el lector difícilmente se verá compensado por las gracias del diálogo, al perder el orden, la brevedad y la precisión que han tenido que sacrificarse.

Hay algunos temas, sin embargo, a los que la escritura dialogada se adapta particularmente y en los que el diálogo es preferible al método directo y simple de composición.

Cualquier punto de doctrina que es tan *obvio* que apenas admite discusión, pero que al mismo tiempo es tan *importante* que no puede ser inculcado con frecuencia excesiva, parece requerir un método de este tipo para ser tratado; un método en el que la novedad del estilo pueda compensar lo viejo del asunto, en el que la vivacidad de la conversación pueda reforzar el precepto, y en el que la variedad de puntos de vista expuestos por los diferentes personajes pueda hacer que la obra no resulte ni tediosa ni redundante.

Por otra parte, cualquier cuestión filosófica que es tan *oscura* e *incierta* que la razón humana no puede determinarse con exactitud respecto a ella, parece llevarnos naturalmente —si decidimos tratarla en absoluto— a hacerlo en forma de diálogo y conversación. A hombres razonables puede permitírseles diferir allí donde nadie puede estar razonablemente seguro. Sentimientos opuestos, incluso sin llegar a conclusión alguna, proporcionan un entretenimiento agradable; y si el asunto es curioso e

interesante, el libro nos lleva de algún modo a estar en compañía, y une los dos placeres más grandes y más puros de la vida humana: el estudio y la vida en sociedad. Felizmente, estas circunstancias pueden encontrarse todas ellas en el tema de la RELIGIÓN NATURAL. ¿Qué verdad tan cierta y evidente como la de la existencia de un Dios, verdad que han reconocido las épocas más ignorantes y para la que los genios más refinados han intentado ambiciosamente producir nuevas pruebas y argumentos? ¿Qué verdad tan importante como ésta, que es el fundamento de todas nuestras esperanzas, la base más segura de la moral, el más firme soporte de la sociedad y el único principio que no debería estar ausente ni por un momento de nuestros pensamientos y meditaciones? Pero al tratar de esta evidente e importante verdad, ¿cuántas cuestiones intrincadas no surgen acerca de la *naturaleza* de ese divino Ser, de sus atributos, de sus decretos y de su plan de providencia? Estas cosas han sido siempre objeto de disputas entre los hombres; y por lo que se refiere a ellas, la razón humana no ha alcanzado ninguna determinación segura. Pero estos asuntos son tan interesantes, que no podemos reprimir la inquietud de investigar acerca de ellos, a sabiendas de que sólo la duda, la incertidumbre y la contradicción han sido hasta ahora el resultado de nuestras investigaciones más exactas.

Últimamente tuve ocasión de observar esto cuando, según mi costumbre, pasé parte de la estación veraniega con CLEANTES y estuve presente en sus conversaciones con FILÓN y DEMEA , de las cuales te dí idea hace poco. Pero como me dijiste que te había despertado tanto la curiosidad, debo necesariamente entrar con más detalle en sus razonamientos, y exponer los varios sistemas que propusieron en lo referente a materia tan delicada como la religión natural. El notable contraste entre sus diferentes personalidades hizo que tu interés fuese aún mayor, cuando opusiste las exactas intervenciones filosóficas de CLEANTES con el descuidado escepticismo de FILÓN, o comparaste las disposiciones de ambos con la rígida e inflexible ortodoxia de DEMEA. Mi juventud hizo que yo fuese mero oyente de sus disputas. Y esa curiosidad natural, propia de los primeros años de la vida, ha impreso tan profundamente en mi memoria toda la cadena de sus argumentos, que espero no omitir ni confundir en mi exposición ninguna parte considerable de ellos.

PARTE I

[Pánfilo]

Después de unirme a los visitantes que había encontrado sentados en la biblioteca de CLEANTES, DEMEA felicitó a CLEANTES por el gran cuidado que se había tomado en mi educación, y por la infatigable constancia y perseverancia que tenía para con todas sus amistades.

[*Demea*]

-El padre de PÁNFILO —dijo— fue tu amigo íntimo; el hijo es tu discípulo, y bien podría considerársele como tu hijo adoptivo, a juzgar por los desvelos que te has tomado en enseñarle toda rama de la ciencia y de la literatura que pudiera serle de utilidad. Estoy persuadido de que no careces ni de prudencia ni de aplicación. Y por lo tanto te haré sabedor de una máxima que yo he observado con mis propios hijos y que me gustaría saber hasta qué punto coincide con lo que tú practicas. El método que yo sigo en su educación se funda en el dicho de un antiguo: "Los estudiantes de filosofía deberán aprender primero la lógica, luego la ética, después la física y, en último lugar, la naturaleza de los dioses"*. Según él, esta ciencia de la teología natural, al ser más profunda y abstrusa que ninguna, requiere la máxima madurez en el juicio de los estudiantes que se aplican a ella; y sólo puede serle confiada a una mente enriquecida con todas las otras ciencias.

[*Filón*]

-¿Tánto tardas —dijo FILÓN— en enseñarles a tus hijos los principios de la religión? ¿No hay peligro de que descuiden o rechacen por completo esas opiniones de las que tan poco han oído durante el curso de su educación?

[*Demea*]

-Sólo pospongo el estudio de la teología natural como ciencia que está sujeta a razonamientos y disputas humanas —replicó DEMEA—. Sembrar en sus corazones la semilla de la piedad es mi principal preocupación. Y mediante continuos preceptos y enseñanzas, así como —según espero— mediante el buen ejemplo, imprimo profundamente en sus tiernas almas una habitual reverencia a los principios de la religión. Cuando están pasando por cualquier otra ciencia, les señalo la incertidumbre que se encierra en cada parte, las eternas disputas de los hombres, la oscuridad de toda filosofía, y las extrañas, ridículas conclusiones que algunos de los genios más grandes han derivado de los principios de la mera razón humana. Habiendo domado así sus mentes a una debida sumisión y autodesconfianza, ya no tengo escrúpulo alguno en presentarles los grandes misterios de la religión, ni veo peligro que provenga de esa presuntuosa arrogancia de la filosofía que podría llevarlos a rechazar las doctrinas y opiniones más establecidas.

---

* Crisipo *apud* Plut. *De repug. Stoicorum* [cap. 9, 1035 a, b].

[*Filón*]

-Tu esmero por sembrar en las almas de tus hijos una temprana piedad es, ciertamente, una medida muy razonable, y responde a lo que se requiere en esta edad profana e irreligiosa -dijo FILÓN-. Pero lo que me admira principalmente de tu plan de educación es tu método de aprovecharte de los principios mismos de la filosofía y del saber, los cuales, al inspirar orgullo y autosuficiencia, han solido ser en todas las épocas tan destructivos para los principios de la religión. Permítaseme señalar que las gentes vulgares que no están familiarizadas con la ciencia ni con la profunda investigación, al observar las interminables disputas de los sabios, han solido tener un completo desprecio por la filosofía, y de esta manera se han reafirmado mucho más en los puntos fundamentales de la teología que les ha sido enseñada. Quienes han entrado un poco en el estudio y la investigación, al encontrar muchas apariencias de evidencia en las doctrinas más nuevas y extraordinarias, piensan que nada es demasiado difícil para la razón humana; y saltándose presuntuosamente todas las barreras, profanan los más íntimos santuarios del templo. Pero confío en que CLEANTES estará de acuerdo conmigo en que una vez que hemos abandonado la ignorancia —el remedio más seguro—, queda todavía un medio de prevenir esta profana libertad. Dejemos que los principios de DEMEA sean mejorados y cultivados; persuadámonos hondamente de la debilidad, la ceguera y los estrechos límites de la razón humana; consideremos la incertidumbre y las innecesarias contradicciones con que se encuentra, incluso en asuntos que se refieren a la vida ordinaria y a la práctica; tengamos presentes los errores y engaños de nuestros mismos sentidos, las dificultades insuperables que rodean los primeros principios de todos los sistemas, las contradicciones que van aparejadas a las ideas de materia, causa y efecto, extensión, espacio, tiempo, movimiento y, en una palabra, cantidad de todo tipo: el objeto de la única ciencia que puede razonablemente pretender llegar a alguna certeza o evidencia. Cuando estas dificultades son expuestas bien a las claras —cosa que suelen hacer algunos filósofos y casi todos los teólogos—, ¿quién puede tener la suficiente confianza en esta frágil facultad de la razón, como para conceder respeto a sus determinaciones acerca de puntos tan sublimes, tan abstrusos y tan alejados de la vida y la experiencia ordinarias? Cuando la coherencia entre las partes de una piedra, o, incluso, esa composición de partes que la convierte en extensa, cuando estos objetos familiares —digo— son tan inexplicables y contienen circunstancias tan repugnantes y contradictorias entre sí, ¿con qué seguridad podríamos decidir respecto al origen de los mundos, o seguir las huellas de su historia de eternidad a eternidad?

[*Pánfilo*]

Mientras FILÓN pronunciaba estas palabras, pude observar una sonrisa en los rostros de DEMEA y CLEANTES. La sonrisa de DEMEA parecía implicar una satisfacción sin reservas ante las doctrinas expuestas;

pero en las facciones de CLEANTES pude atisbar un aire de sutileza, como si él hubiera detectado en los razonamientos de FILÓN algo de sorna o de buscada malicia.

[*Cleantes*]

-Lo que tú, FILÓN, propones —dijo CLEANTES— es erigir la fe religiosa sobre el escepticismo filosófico; y piensas que si la certeza o evidencia es desterrada de cualquier otro objeto de investigación, se retirará a estas doctrinas teológicas y adquirirá allí una fuerza y autoridad superiores. Que tu escepticismo sea tan absoluto y sincero como pretendes, es algo que sabremos dentro de poco, cuando se disuelva esta reunión. Pues entonces podremos ver si sales por la puerta o por la ventana, y si realmente dudas de que tu cuerpo tiene gravedad y puede herirse por la caída, tal y como asegura la opinión popular que se deriva de los engañosos sentidos y en la aún más engañosa experiencia. Y esta consideración, DEMEA, pienso que quizá pueda servir bien para abatir nuestra mala voluntad hacia esta divertida secta de los escépticos: si hablan totalmente en serio, no podrán inquietar al mundo por mucho tiempo con sus dudas, cavilaciones y disputas; y si lo que dicen es solamente una broma, serán quizá malos bromistas, pero no podrán ser nunca muy peligrosos ni para el Estado, ni para la filosofía, ni para la religión. En realidad, FILÓN —continuó diciendo CLEANTES—, parece cierto que aunque un hombre, en un golpe de humor, y después de intensa reflexión sobre las muchas contradicciones e imperfecciones de la razón humana, pueda renunciar absolutamente a toda creencia y opinión, es imposible que persevere en este escepticismo total, o pueda hacer que se manifieste en su conducta, siquiera por espacio de unas horas. Los objetos externos ejercen presión sobre él; las pasiones lo solicitan; su melancolía fiosófica se desvanece; y ni la más extremada violencia ejercida sobre su propio talante será capaz de preservar durante algún tiempo esa pobre apariencia de escepticismo. ¿Y qué razón hay para que se imponga a sí mismo tal violencia? Es éste un punto en el que le sería imposible satisfacerse de acuerdo con sus principios escépticos. De manera que, en conjunto, nada es más ridículo que los principios de los antiguos PIRRÓNICOS, si éstos intentaran realmente —como se dice— extender por doquier el escepticismo que aprendieron en sus escuelas y que deberían haber confinado a ellas. Según este modo de ver las cosas —prosiguió CLEANTES—, parece haber una gran semejanza entre la secta de los ESTOICOS y la de los PIRRÓNICOS, a pesar de su perpetuo antagonismo; y ambas parecen fundarse en esta máxima errónea: que lo que un hornbre puede hacer algunas veces y en alguna disposición, puede hacerlo siempre y en toda disposición. Cuando la mente, por medio de reflexiones estoicas, se eleva a un sublime entusiasmo de virtud y valerosamente se atreve a comprometerse con cualquier *species* de honor o con el bien público, ni los más graves dolores y sufrimientos corporales prevalecerán sobre su alto sentido del deber. Y hasta quizá sea posible por estos medios sonreír y

exultar cuando se están padeciendo torturas. Si éste puede ser realmente el caso algunas veces, con mucha mayor razón podrá un filósofo encerrado en su escuela o en su estudio ir excitándose a sí mismo, hasta alcanzar un tal grado de entusiasmo y soportar en su imaginación el más agudo dolor o el suceso más calamitoso que le sea posible concebir. Pero, ¿cómo podrá sostener ese entusiasmo? La inclinación de su mente se disipa y él no puede hacerla volver a su antojo; las distracciones lo llevan por otro camino; las desgracias lo asaltan cuando menos lo espera; y el que era *filósofo* se convierte gradualmente en un *plebeyo.*

[*Filón*]

-Admito tu comparación entre los ESTOICOS y los ESCÉPTICOS —replicó FILÓN—. Pero, al mismo tiempo, podrás observar que aunque en el estoicismo la mente no puede dar soporte a los más altos vuelos de la filosofía, ocurre, sin embargo, que incluso en los momentos en que cae a un nivel más bajo, retiene algo de lo que fue su anterior disposición; y así, los efectos del razonamiento de un estoico aparecerán en su conducta cotidiana y en todo el tenor de sus acciones. Las antiguas escuelas, especialmente la de Zenón, produjeron ejemplos de virtud y de constancia que parecen asombrosos para los tiempos actuales.

Vain Wisdom all and false Philosophy.
Yet with a pleasing sorcery could charm
Pain, for a while, or anguish; and excite
Fallacious Hope, or arm the obdurate breast
With stubborn Patience, as with triple steel*.

De la misma manera, si un hombre se ha acostumbrado a hacerse consideraciones escépticas sobre la incertidumbre y los estrechos límites de la razón, no las olvidará por completo cuando dirija su reflexión a otros asuntos, sino que en todos sus principios y razonamientos filosóficos (no me atrevo a decir que también en su conducta ordinaria) será diferente de quienes, o jamás se formaron opinión alguna sobre el caso, o han albergado sentimientos más favorables hacia la razón humana. Cualquiera que sea el extremo al que una persona quiera llevar sus principios especulativos de escepticismo, admito que tendrá que actuar, vivir y conversar como los demás hombres; y para justificar su conducta no tendrá que dar otra razón que la de la absoluta necesidad de actuar así. Si alguna vez lleva sus especulaciones más allá de los límites que le impone esta necesidad, y filosofa acerca de asuntos naturales o morales, es que se siente atraído por un cierto placer y satisfacción que él encuentra en conducirse de ese modo. Considera, además, que todo el mundo, incluso en la vida cotidiana, se ve obligado en mayor o menor medida a profesar esta filosofía; que desde nuestra más tierna infancia hacemos continuos progresos en la formación de principios

* *Paradise Lost* [*Paraíso perdido*], ii: ["Vano es todo saber, y falsa la filosofía./ Sin embargo, con su magia encantadora pueden suavizar/el dolor o la angustia por algún tiempo, y despertar en nosotros una esperanza engañosa, o reforzar el obstinado pecho/ con paciencia tan sólida como el acero.]

más generales de conducta y razonamiento; que conforme más experiencia adquirimos y más fuerte es la razón de que estamos dotados, siempre hacemos que nuestros principios sean más generales y comprehensivos; y que lo que llamamos *filosofía* no es otra cosa que una operación regular y metódica de la misma especie. Filosofar acerca de tales asuntos no es nada esencialmente diferente de razonar acerca de la vida común; y sólo habremos de esperar de nuestra filosofía una mayor estabilidad, si no una mayor verdad, en virtud de su más exacto y más escrupuloso método de proceder. Sin embargo —[continuó FILÓN]—, cuando dirigimos la mirada más allá de los asuntos humanos y de las propiedades de los cuerpos que nos rodean; cuando llevamos nuestras especulaciones a esas dos eternidades que yacen antes y después del presente estado de cosas, a la creación y formación del universo; a la existencia y propiedades de los espíritus; a los poderes y operaciones de un espíritu universal que existe sin principio ni fin, omnipotente, omnisciente, inmutable, infinito e inefable, muy lejos tendríamos que estar de la más débil tendencia escéptica para no temer que nos hallásemos tratando de asuntos que caen por completo fuera del alcance de nuestras facultades. Mientras confinamos nuestras especulaciones al comercio, o a la moral, o a la política, o a la crítica, cabe la posibilidad de que apelemos en cada momento al sentido común y a la experiencia, los cuales servirán para reforzar nuestras conclusiones filosóficas y para, al menos en parte, ahuyentar las sospechas que tan justamente albergamos contra todo razonamiento que sea muy sutil y refinado; pero en los razonamientos teológicos no tenemos esta ventaja, y debemos estar persuadidos de que nos hallamos frente a objetos que son demasiado grandes para nuestro poder de captación, a pesar de que requerirían, más que ningún otro, el que nuestra comprensión estuviera familiarizada con ellos. Somos como forasteros en un país extraño, a quienes todo debe resultarles sospechoso, pues en todo momento corren el riesgo de violar las leyes y costumbres de las gentes con quienes viven y conversan. No sabemos hasta qué punto debemos confiar en nuestros métodos comunes de razonamiento cuando tratamos de un asunto así, ya que incluso en la vida ordinaria y limitándonos a una provincia del saber que es especialmente apropiada para ellos, no podemos aplicarlos debidamente, y sólo nos vemos impulsados por una suerte de instinto o necesidad cuando los empleamos. Todos los escépticos alegan que, si la razón es considerada de un modo abstracto, ella nos proporciona argumentos invencibles contra sí misma; y que nunca podríamos retener la menor convicción y seguridad en asunto alguno, si nuestros sutiles y refinados argumentos escépticos no fueran corregidos por argumentos más naturales derivados de los sentidos y la experiencia. Pero es evidente que siempre que nuestros argumentos pierden esta ventaja y se apartan mucho de la vida común, el más refinado escepticismo viene pegado a ellos y es capaz de oponerse a ellos y equilibrarlos. Ninguno

de los tipos de argumento tiene más peso que el otro. Y, así, la mente deberá permanecer suspendida entre los dos; y es esta misma suspensión o equilibrio lo que constituye el triunfo del escepticismo.

[***Cleantes***]

-Lo que yo, amigo FILÓN, observo con respecto a ti y a todos los escépticos especulativos —dijo CLEANTES—, es que vuestra doctrina y vuestras prácticas varían mucho, tanto en los más abstractos puntos de teoría como en vuestro comportamiento en el curso de la vida ordinaria. Siempre que se descubre una evidencia, os adherís a ella, a pesar de vuestro pretendido escepticismo; y también puedo observar que algunos de los de vuestra secta son tan dogmáticos como esos otros que hacen grandes profesiones de certeza y seguridad. En realidad, ¿no sería ridículo que un hombre pretendiera rechazar la explicación que ofrece NEWTON del maravilloso fenómeno del arco iris, sólo porque esa explicación descubre una anatomía prodigiosa de los rayos de luz, y ése es un asunto demasiado refinado para la comprensión humana? ¿Y qué le dirías a uno que no teniendo nada particular que objetar a los argumentos de COPÉRNICO y GALILEO en favor del movimiento de la Tierra, se abstuviera de dar su asentimiento basándose en el principio general de que esos asuntos son demasiado grandiosos y remotos para ser explicados por la estrecha y falaz razón humana?

Hay, desde luego, una clase de escepticismo tosco e ignorante —como tú has observado— que hace que el hombre vulgar albergue un prejuicio general contra todo aquello que no entiende fácilmente y que le induce a rechazar todo principio que requiera un razonamiento elaborado para probarlo y establecerlo. Esta especie de escepticismo es fatal para el conocimiento, no para la religión; pues vemos que aquéllos que lo profesan en mayor grado, a menudo dan su asentimiento no sólo a las grandes verdades de la teología natural, sino también a las opiniones más absurdas que la superstición tradicional les ha metido en la cabeza. Creen firmemente en brujas, si bien no creerán ni prestarán la menor atención a la más sencilla proposición de EUCLIDES. Pero los escépticos refinados y filosóficos caen en otra inconsistencia de naturaleza opuesta. Llevan adelante sus investigaciones hasta los más abstrusos rincones de la ciencia, y se ven recompensados a cada paso, en proporción a la evidencia con que van encontrándose. Se ven, incluso, obligados a reconocer que los objetos más abstrusos y remotos son los que quedan mejor explicados por la filosofía: la luz es de hecho anatomizada; el verdadero sistema de los cuerpos celestes es descubierto y comprobado. Pero la nutrición de los cuerpos por medio del alimento continúa siendo un misterio inexplicable; la cohesión de las partes de la materia continúa siendo incomprensible. Estos escépticos, por tanto, se ven obligados, en toda cuestión , a considerar por separado cada dato en particular, y a otorgar su asentimiento de manera proporcional al grado de evidencia que tenga lugar. Ésta es su práctica en todas las ciencias naturales, matemáticas, morales y políticas. ¿Y por

qué no hacen lo mismo, pregunto yo, en la ciencia teológica y religiosa? ¿Por qué han de ser rechazadas las conclusiones de esta naturaleza, basándose exclusivamente en la general presunción de que la razón humana es limitada, y sin discutir ninguna evidencia particular que se presente? ¿No es tan desigual conducta una prueba clara de prejuicio y de pasión? Dices —[prosiguió CLEANTES]— que nuestros sentidos son falaces; que nuestro entendimiento es erróneo; que nuestras ideas, incluso las que se refieren a los objetos más familiares —la extension, la duración, el movimiento—, están llenas de absurdos y contradicciones. Me desafías a resolver las dificultades, o a reconciliar las contradicciones que vas descubriendo en ellas. Pero yo no tengo capacidad para una empresa tan enorme; carezco del tiempo libre necesario para dedicarme a ella. Percibo que es superflua. Tu propia conducta en cada circunstancia refuta tus mismos principios y da muestra de la firme confianza que tienes en todas las recibidas máximas de la ciencia, de la moral, de la prudencia y de la justicia. Nunca daré mi asentimiento a opinión tan desconsiderada como la que un celebrado escritor* mantiene cuando dice que los escépticos no son una secta de filósofos sino, simplemente, una secta de mentirosos. Sin embargo, me permito afirmar (espero que sin ofensa) que son una secta de bromistas o de guasones. Pero, por mi parte, cuando me apetezca distraerme y divertirme, eligiré, ciertamente, un entretenimiento de naturaleza menos desconcertante y abstrusa. Una comedia, una novela o, como mucho, la lectura de la historia parecen entretenimientos más naturales que esas abstracciones y sutilidades metafísicas.

En vano haría el escéptico la distinción entre la ciencia y la vida ordinaria, o entre una ciencia y otra ciencia —[siguió diciendo CLEANTES]—. Los argumentos empleados en todas ellas son, en rigor, de naturaleza semejante y contienen la misma fuerza y evidencia. Pero si hubiera alguna diferencia entre ellos, la ventaja caería del lado de la teología y de la religión natural. Muchos principios de la mecánica están fundados en razonamientos muy abstrusos, y, sin embargo, ningún hombre que tenga alguna pretension científica, ni siquiera un escéptico especulativo, alberga la menor duda sobre ellos. El sistema COPERNICANO contiene la paradoja más sorprendente y más contraria a nuestras concepciones naturales, a las apariencias y a nuestros sentidos; y sin embargo, hasta los monjes y los inquisidores se ven ahora obligados a dejar de oponerse a él. ¿Deberá FILÓN, hombre de genio tan liberal y de conocimientos tan extensos, albergar escrúpulos generales y absolutos con respecto a la hipótesis religiosa, que está fundada en los argumentos más simples y evidentes, y que, a menos que se le pongan obstáculos artificiales, tiene tan fácil acceso a la mente humana y es tan fácilmente admitida?

* *L'Art de penser* [*La Logique ou l' árt de penser*, por Antoine Arnauld (1612-94), obra publicada en 1662.]

Podemos aquí observar —continuó CLEANTES dirigiéndose a DEMEA— una circunstancia bastante curiosa en la historia de las ciencias. Tras la unión, a raíz de la primera implantación del Cristianismo, entre filosofía y religión popular, nada era más corriente entre los maestros religiosos que sus declamaciones contra la razón, los sentidos y todo principio que derivase de la investigación e indagación humanas. Todos los tópicos de los antiguos académicos fueron adoptados por los Padres, y desde entonces se han propagado durante siglos por todas las escuelas y púlpitos de la Cristiandad. Los Reformadores abrazaron esos mismos principios de razonamiento, o, por mejor decirlo, de declamación; y todos los panegíricos sobre las excelencias de la fe estuvieron siempre salpicados de severos golpes satíricos contra la razón natural. Un famoso prelado* de la Iglesia Romana, hombre de extensísimos conocimientos que escribió una demostración del Cristianismo, ha compuesto también un tratado que contiene todas las triviales objeciones del más rotundo y decidido PIRRONISMO. Parece haber sido LOCKE el primer cristiano que se aventuró a asegurar abiertamente que la fe no era otra cosa que una especie de razón; que la religión sólo era una rama de la filosofía, y que una cadena de argumentos semejante a la que pudiera establecer una verdad de moral, política o física, también podría emplearse para descubrir todos los principios de la teología natural y revelada. El mal uso que BAYLE y otros libertinos hicieron del escepticismo de los Padres y de los primeros Reformadores, hizo que el juicioso parecer de Mr. LOCKE se propagara aún más. Y hoy es de algún modo admitido por todos los que pretenden dedicarse al razonamiento y a la filosofía, que los términos *ateo* y *escéptico* son casi sinónimos. Y así como es cierto que ningún hombre profesa verdaderamente ser lo segundo, quisiera yo creer que son también muy pocos los que mantienen seriamente ser lo primero.

[*Filón*]

-¿No recuerdas —dijo FILÓN— el magnífico dicho de lord BACON a este respecto?

[*Cleantes*]

-Que un poco de filosofía —replicó CLEANTES— hace a un hombre ateo, y que mucha filosofía lo convierte a la religión.

[*Filón*]

-También es ésa una observación muy juiciosa —dijo FILÓN—. Pero el pasaje que yo tenía en la cabeza era ese otro en el que, tras hacer mención del insensato del salmo de DAVID que se dice en su corazón que Dios no existe, este gran filósofo [BACON] observa que los ateos de hoy día muestran ser doblemente insensatos, ya que no sólo no se contentan con decirse en sus corazones que Dios no existe, sino que también se atreven a

* Monseñor Huet [Peter Daniel Huet (1630-1721). Obispo de Afranches, autor de un *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* publicado póstumamente en 1723.]

pronunciar esa impiedad con los labios, lo cual hace que sean doblemente culpables de indiscreción e imprudencia. Unas gentes así, por más ahínco que pusieran en sus afirmaciones, no podrían ser, pienso yo, muy temibles. Mas aunque habrás de clasificarme entre esa clase de insensatos, no puedo evitar hacerte partícipe de una observación que se me ha ocurrido al oír la historia del escepticismo religioso e irreligioso con que has estado amenizándonos. Me parece a mí que hay graves síntomas de manipulación clerical en todo el desarrollo de este asunto. Durante las épocas ignorantes como las que vinieron después de la disolución de las escuelas antiguas, los clérigos pensaron que el ateísmo, el deísmo, o cualquier otra clase de herejía, sólo podían proceder de cuestionar presuntuosamente las opiniones recibidas, y de la creencia de que la razón era igual a cualquier otra cosa. La educación tenía entonces una poderosa influencia en las mentes de los hombres y una fuerza casi igual a la que poseen esas sugestiones de los sentidos y del entendimiento común, por las cuales hasta el escéptico más resuelto debe reconocerse gobernado. Pero en la actualidad, cuando la influencia de la educación ha disminuído tanto, y los hombres, en virtud de un intercambio más abierto con el mundo, han aprendido a comparar los principios populares de diferentes naciones y épocas, nuestros sagaces clérigos han cambiado por completo su sistema de filosofía y hablan el lenguaje de ESTOICOS, PLATÓNICOS y PERIPATÉTICOS, y no el de PIRRÓNICOS y ACADÉMICOS. Si desconfiamos de la razón humana, no tenemos ya ningún otro principio que nos lleve a la religión. Y así, escépticos en una época y dogmáticos en otra, se asegurarán de hacer su principio favorito y postura establecida el sistema que en cada caso sirva el propósito que tienen estos reverendos caballeros de mandar sobre la humanidad.

[*Cleantes*]

-Es muy natural —dijo CLEANTES— que los hombres abracen los principios con los que mejor puedan defender sus doctrinas; y no necesitamos recurrir a ningún tipo de manipulación clerical para explicar una actitud tan razonable. Y desde luego, no hay nada que pueda contribuir tanto a que presumamos que unos principios son verdaderos y deben ser abrazados, como observar que tienden a confirmar la religión verdadera y que sirven para confundir las vanas cavilaciones de ateos, libertinos y librepensadores de todas las denominaciones.

PARTE II
[*Demea*]

-Debo reconocer, CLEANTES, que nada podría haberme sorprendido más que el modo con que has ido presentando tu argumento —dijo DEMEA—. A juzgar por el tono general de tu discurso, se pensaría que has estado manteniendo la Existencia de un Dios, contra las vanas cavilaciones de ateos e infieles, y que te has visto en la necesidad de convertirte en campeón de ese principio fundamental de toda religión. Mas esto, según espero, no ha sido en absoluto puesto en duda entre nosotros. Estoy persuadido de que ningún hombre, o, al menos , ningún hombre con sentido común, jamás ha mantenido una duda seria con respecto a una verdad tan cierta y evidente de suyo. La cuestión no se refiere a la *existencia,* sino a la *naturaleza* de *Dios.* Esto es lo que juzgo incomprensible y desconocido para nosotros, debido a las imperfecciones del entendimiento humano. La esencia de esa mente suprema, sus atributos, su modo de existencia, la misma naturaleza de su duración: son estas cosas, y todos los demás particulares que se refieren a un Ser tan divino, lo que resulta misterioso para los hombres. Finitas, débiles y ciegas criaturas, deberíamos humillarnos ante su augusta presencia; y conscientes de nuestras limitaciones, adorar en silencio sus perfecciones infinitas que ningún ojo ha visto, ningún oído ha oído, y jamás pudieron ser concebidas por el corazón humano. Estas [perfecciones divinas] están cubiertas de una espesa nube que las protege de toda curiosidad humana. Es una profanación tratar de penetrar esas sagradas oscuridades; y después de la impiedad de negar su existencia, no hay mayor temeridad que la de entremeterse en lo que son la naturaleza y esencia de Dios, sus decretos y atributos. Pero a fin de que no pienses que mi *piedad* ha anulado por completo mi *filosofia,* apoyaré mi opinión, si es que necesita algún apoyo, en la autoridad de un gran filósofo. Podría citar a todos los teólogos que, casi desde la fundación del Cristianismo, han tratado de éste o de cualquier otro asunto de teología. Pero me limitaré ahora a mencionar a un pensador que ha sido igualmente celebrado tanto por su piedad como por su filosofía. Es el Padre Malebranche, quien recuerdo que se expresaba así:* "No tanto debería llamarse a Dios espíritu para expresar positivamente lo que es, como para significar que no es materia. Es un Ser infinitamente perfecto; de ello no podemos dudar. Pero del mismo modo que no debemos imaginar, incluso suponiéndolo corpóreo, que esté revestido de un cuerpo humano —como aseguran los ANTROPOMORFISTAS bajo pretexto de que esa figura sería la más perfecta de todas—, tampoco debemos imaginar que el espíritu de Dios tiene ideas humanas o encierra alguna semejanza con nuestro espíritu, bajo pretexto de que no conocemos nada más perfecto que la mente del hombre. Más bien deberíamos creer

* *Reserche de la vérité, liv.* 3, cp. 9.

que, así como comprende las perfecciones de la materia sin ser algo material, así también comprende las perfecciones de los espíritus creados, sin ser espíritu tal y como nosotros concebimos un espíritu. Su verdadero nombre es *El que es,* o en otras palabras, Ser sin restricción alguna, Todo Ser, el Ser infinito y universal".

[*Filón*]

-Ante una autoridad tan eminente como la que tú, DEMEA, acabas de citarnos, y otras mil más que podrías habernos citado, parecería ridículo que yo añadiera mi sentimiento o expresara mi aprobación a tu doctrina —dijo FILÓN—. Pues, ciertamente, siempre que hombres razonables traten de estos asuntos, no se harán cuestión de la *existencia* de la Deidad, sino sólo de su *naturaleza.* La primera verdad, como muy bien has dicho, es incuestionable y evidente de suyo. Nada existe sin una causa; y la causa original de este universo (sea ella lo que fuere) es lo que llamamos *Dios,* y a él adscribimos piadosamente toda clase de perfecciones. Cualquiera que ponga reparos a esta verdad fundamental merece todos los castigos que puedan caer sobre los filósofos, a saber, el ridículo, el desprecio y la desaprobación. Pero como toda perfección es enteramente relativa, nunca deberíamos imaginar que comprendemos los atributos de este divino Ser, ni suponer que sus perfecciones encierran alguna semejanza o analogía con las perfecciones de una criatura humana. Justamente le adscribimos sabiduría, pensamiento, don de providencia y conocimiento, porque éstas son palabras honorables entre los hombres, y no tenemos otro lenguaje ni otros conceptos con los que podamos expresar nuestra adoración por Él. Pero cuidémonos de pensar que nuestras ideas corresponden en modo alguno a sus perfecciones, o que sus atributos tienen alguna semejanza con las cualidades que se dan entre los hombres. Él es infinitamente superior a nuestra limitada vista y comprensión, y más debe considerársele como objeto de adoración en el templo, que como objeto de discusión en las escuelas.

En realidad, CLEANTES —continuó FILÓN—, no hay necesidad de recurrir a ese escepticismo afectado que te es tan desagradable, para arribar a esta conclusión. Nuestras ideas no llegan más allá que nuestra experiencia; no tenemos experiencia de los atributos ni de las operaciones divinas: no necesito concluir mi silogismo, porque tú mismo podrás inferir la conclusión. Y es un placer para mí (como espero que también lo sea para ti) ver cómo en este caso el ajustado razonamiento y la profunda piedad llegan a una misma conclusión, y ambos establecen la adorablemente misteriosa e incomprensible naturaleza del Ser Supremo.

[*Cleantes*]

-Para no perder tiempo en circunloquios —dijo CLEANTES dirigiéndose a DEMEA—, ni, mucho menos, en responder a las pías declamaciones de FILÓN, explicaré brevemente cómo concibo yo este asunto. Mirad el mundo en derredor, contempladlo en su totalidad y en cada parte, y veréis que no es otra cosa que una gran máquina subdividida en un número infinito

de máquinas más pequeñas que a su vez admiten subdivisiones hasta el grado de rebasar lo que los sentidos y las facultades humanas pueden descubrir y concebir. Todas estas varias máquinas, e incluso sus partes más diminutas, están ajustadas entre sí con una exactitud que produce la admiración de todos los hombres que las han contemplado. La curiosa adaptación de los medios a los fines que puede observarse en la naturaleza, se asemeja con exactitud —aunque los excede con mucho— a los productos de la planificación humana; del diseño, pensamiento, sabiduría e inteligencia humanos. Por tanto, como unos efectos se asemejan a los otros, nos vemos obligados a inferir, según todas las reglas de la analogía, que las causas también se asemejan, y que el Autor de la naturaleza es en cierto modo similar a la mente del hombre, aunque en posesión de facultades mucho más poderosas, proporcionales a la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por este argumento *a posteriori,* sirviéndonos únicamente de él, probamos de modo terminante la existencia de una Deidad y su semejanza con la mente e inteligencia humanas.

[*Demea*]

-Voy a tomarme la libertad, CLEANTES —dijo DEMEA—, de decirte que si ya desde el primer momento no pude aprobar tu conclusión referente a la semejanza de la Deidad con los hombres, mucho menos puedo dar mi aprobación a los medios de que te has valido para establecer dicha conclusión. ¡Qué cosa! ¡Nada de demostraciones sobre el Ser de Dios! ¡Nada de argumentos abstractos! ¡Nada de pruebas a *priori!* ¿Es que todas esas cosas sobre las que hasta ahora han insistido tanto los filósofos no son más que falacias y sofismas? ¿Es que en este asunto no podemos llegar más allá de la experiencia y la probabilidad? No diré que esto sea traicionar la causa en favor de una Deidad; pero, sin duda alguna, con esa actitud de afectada candidez das a los ateos ventajas que nunca podrían obtener con la sola fuerza de sus argumentos y razonamientos.

[*Filón*]

-El reparo principal que tengo en este asunto —dijo FILÓN—, no tanto se debe a que CLEANTES piense que todos los argumentos religiosos hayan de reducirse a la experiencia, como a que esos argumentos de inferior especie no parece que sean los más ciertos e irrefutables. Que una piedra ha de caer, que el fuego ha de quemar, que la tierra tiene solidez, son cosas que hemos observado miles de veces; y cuando nos encontramos ante una realidad de esta naturaleza, no dudamos en inferir la conclusión a que estamos acostumbrados. La exacta semejanza entre los casos nos da una perfecta seguridad cuando se presenta otro caso similar. No podría desearse ni buscarse una evidencia más poderosa. Pero siempre que nos apartamos en lo más mínimo de la semejanza entre los casos, la evidencia disminuye proporcionalmente; y puede llegar el punto en que se convierta en una mera *analogía* muy débil, sujeta a error e incertidumbre. Tras haber experimentado que la circulación de la sangre

se da en las criaturas humanas, podemos asegurar, sin dudarlo, que se da también en Ticio y Maevio; pero partiendo de la circulación de la sangre en las ranas y en los peces, es solamente una presunción —aunque poderosa— deducir por analogía que se da también en los hombres y en otros animales. El razonamiento analógico es mucho más débil cuando inferimos la circulación de la savia en los vegetales partiendo de nuestra experiencia de que la sangre circula en los animales; y quienes se han empeñado en seguir inexorablemente esa imperfecta analogía, se han encontrado, tras experimentos más exactos, con que estaban equivocados. Si vemos una casa, CLEANTES —continuó diciendo FILÓN—, concluimos con la mayor certeza que tuvo un arquitecto o constructor, ya que es ésa una especie de efecto que, según hemos experimentado, procede de esa especie de causa. Pero, sin duda alguna, no te atreverás a afirmar que el universo encierra una semejanza tal con una casa, que nos permite inferir con la misma seguridad la existencia de una causa similar, o que la analogía es en este caso entera y perfecta. La desemejanza entre una casa y el universo es tan abrumadora, que lo único que podrías pretender sería, quizá, la conjetura o vaga suposición de que las causas de esas dos realidades se parecen en algo. En cuanto a la manera con que esa pretensión sería recibida por el mundo, es cosa que dejo que tú la consideres.

[*Cleantes*]

-Sería, desde luego, muy mal recibida —replicó CLEANTES—. Y yo merecería ser censurado y detestado si permitiera que las pruebas de una Deidad no fueran más que una suposición o conjetura. Pero, ¿hay realmente tan poca semejanza en todo el ajuste de los medios a los fines cuando los referimos a una casa y cuando los referimos al universo? ¿Es tan poco semejante la economía de las causas finales? ¿Es tan poco semejante el orden, la proporción y la organización de cada parte? Los peldaños de una escalera han sido claramente diseñados para que las piernas del hombre puedan subir por ellos; y esta inferencia es cierta e infalible. Las piernas del hombre han sido también diseñadas para andar y subir, aunque concedo que esta inferencia no es tan absolutamente cierta como la otra, a causa de la desemejanza que tú señalas; pero ¿quiere ello decir que sólo ha de merecer el nombre de suposición o conjetura?

[*Demea*]

-¡Dios bendito! —exclamó DEMEA interrumpiéndole—. ¿Dónde estamos? ¡Celosos defensores de la religión admitiendo que las pruebas en favor de una Deidad no alcanzan una evidencia perfecta! Y tú, FILÓN, de quien he dependido para probar el misterio adorable de la Naturaleza Divina, ¿das tu asentimiento a todas estas extravagantes opiniones de CLEANTES? Pues, ¿qué otro calificativo puedo asignarles? ¿Cómo no censurar esos principios cuando son expuestos y apoyados por tal autoridad ante un hombre tan joven como PÁNFILO?

[*Filón*]

-Pareces no darte cuenta —replicó FILÓN— de que yo discuto con CLEANTES siguiendo su propio método, y de que, al mostrarle las peligrosas consecuencias de sus afirmaciones, espero conseguir que al final comparta nuestra opinión. Pero, según observo, lo que más se te ha quedado grabado es la representación que ha hecho CLEANTES del argumento a *posteriori*; y viendo ahora que es probable que ese argumento se te escape de las manos y se convierta en aire, piensas que ha sido desfigurado hasta tal extremo, que te cuesta trabajo creer que haya sido expuesto como es debido. Ahora bien; a pesar de lo mucho que en otros respectos disiento de los peligrosos principios de CLEANTES, debo reconocer que él ha presentado limpiamente el argumento y voy a tratar de exponerte la cuestión de tal modo que ya no tengas más escrúpulos hacia él. Si un hombre —prosiguió FILÓN— hiciera abstracción de cada cosa que conoce o ha visto, sería totalmente incapaz, partiendo meramente de sus propias ideas, de determinar qué clase de escena debe ser el universo, o de dar a una situación o estado la de cosas preferencia sobre otro. Pues como nada de lo que puede concebir claramente podría estimarse imposible o contradictorio, cada quimera de su fantasía tendría igual fundamento; tampoco podría dar ninguna razón de por qué se adhiere a una idea o sistema, y rechaza otros que son igualmente posibles. Asimismo, tras abrir los ojos y contemplar el mundo tal y como realmente es, al principio le sería imposible determinar la causa de un fenómeno, o, mucho menos, de la totalidad de las cosas, o del universo. Podrá dejar que su imaginación discurra libremente, y ésta podrá traerle una infinita variedad de informes y representaciones. Todos ellos serían posibles. Pero, al ser igualmente posibles, este hombre no podría nunca darse a sí mismo una explicación satisfactoria de por qué prefiere una posibilidad a todas las demás. Sólo la experiencia puede indicarle la verdadera causa de un fenómeno. Ahora bien; según este método de razonamiento, DEMEA, se sigue (tal y como el propio CLEANTES ha concedido tácitamente) que el orden, el arreglo o el ajuste de las causas finales no es de suyo una prueba de designio, excepto en la medida en que hayamos experimentado su procedencia de tal principio. Por todo lo que sabemos *a priori,* la materia muy bien podría contener la fuente u origen del orden dentro de sí misma, igual que la mente. Y no hay mayor dificultad en concebir que los varios elementos, a partir de una desconocida causa interna, lleguen a organizarse de la forma más sofisticada, que en concebir que sus ideas lleguen a organizarse de esa forma en una gran mente universal, debido a una semejante causa interna desconocida. Se concede que ambas suposiciones tienen una igual posibilidad. Pero descubrimos mediante la experiencia (según CLEANTES) que hay una diferencia entre ellas. Amontonad varias piezas de metal sin forma ni figura alguna, y veréis que son incapaces de convertirse por sí mismas en un reloj. Sin un arquitecto, la piedra, el cemento y la madera no podrán erigirse en una

casa. Sin embargo, vemos que las ideas de la mente humana, en virtud de una economía desconocida e inexplicable, se organizan de tal modo que pueden formar el proyecto de un reloj o de una casa. La experiencia, por tanto, prueba que en la mente hay un principio original de orden, y no en la materia. A partir de efectos semejantes inferimos causas semejantes. El ajuste de los medios a los fines en el universo es similar al que se da en una máquina de invención humana; podemos, pues, concluir que las causas de una y otra realidad también han de ser semejantes. Debo reconocer que me escandalicé desde un principio ante esta semejanza que se establece entre la Deidad y las criaturas humanas. Y no puedo dejar de pensar que dicha semejanza implica una tal degradación del Ser Supremo, que ningún buen teísta podría soportarla. Así, pues, DEMEA, intentaré con tu ayuda defender lo que tan justamente llamas el adorable misterio de la naturaleza divina, y refutaré este argumento de CLEANTES, si él admite que he hecho una justa representación del mismo.

[*Pánfilo*]

Cuando CLEANTES hubo dado su asentimiento, FILÓN, tras una breve pausa, procedió de esta manera:

[*Filón*]

-Que todas las inferencias referentes a los hechos están fundadas, CLEANTES, en la experiencia, y que todos los razonamientos experimentales están fundados en la suposición de que causas semejantes producen efectos semejantes, es asunto que ahora no voy a discutir mucho contigo. Pero te ruego que observes la extremada precaución con que los investigadores cuidadosos transfieren sus experiencias de un caso a otros casos semejantes. A menos que los casos sean exactamente similares, desconfían de aplicar a cualquier otro fenómeno particular sus observaciones pasadas. Cada alteración en las circunstancias ocasiona una duda con respecto al fenómeno en cuestión, y se requieren nuevos experimentos para probar con certeza que las nuevas circunstancias no son de consideración o importancia. Un cambio de volumen, de situación, de edad, de la disposición del aire o de los cuerpos adyacentes, son particulares que pueden dar lugar a las más inesperadas consecuencias. Y a menos que estemos completamente familiarizados con los objetos, es de una gran temeridad esperar confiadamente que, después de uno cualquiera de estos cambios, un fenómeno sea semejante al que ha caído con anterioridad bajo nuestra observación.

¿Crees tú, CLEANTES, que has conservado tu calma habitual y tu temple filosófico cuando te has atrevido a dar un paso tan grande como el que implica comparar el universo con las casas, los barcos, los muebles, las máquinas, e inferir, de su semejanza en algunas circunstancias, la semejanza de sus causas? Pensamiento, designio e inteligencia, tal y como los encontramos en los hombres y en otros animales, no son más que uno de los principios del universo, como lo pueden ser el calor o el frío, la atracción o la repulsión, y cientos de otros que observamos diariamente. Hallamos

que es por medio de una causa activa cómo algunas partes de la naturaleza producen alteraciones en otras partes. Pero, ¿puede transferirse con propiedad una conclusión, de las partes al todo? La gran desproporción que existe entre éste y aquéllas, ¿no excluye toda comparación e inferencia? Partiendo de nuestras observaciones sobre el crecimiento del cabello, ¿podemos llegar a saber algo de la gestación de un hombre? ¿Podría el particular brote de una hoja, por muy perfectamente que lo conociéramos, instruirnos acerca de la vegetación de un árbol? Pero aun suponiendo que tomáramos las *operaciones* que una parte de la naturaleza ejerce sobre otra como fundamento para formarnos un juicio acerca del *origen* del todo (lo cual no puede admitirse nunca), ¿por qué seleccionamos un principio tan insignificante, tan débil y tan limitado como la razón y la capacidad de planificar que encontramos en los animales que habitan este planeta? ¿Qué particular privilegio tiene esta pequeña agitación del cerebro que llamamos *pensamiento,* para que hagamos de ella el modelo de todo el universo? El partidismo a nuestro favor se manifiesta, ciertamente, en todas las ocasiones; pero la sana filosofía debería protegerse cuidadosamente contra una ilusión tan natural.

Estoy tan lejos de admitir —continuó FILÓN— que las operaciones de una parte pueden proporcionarnos alguna justa conclusión acerca del origen del todo, que ni siquiera admitiré que una parte pueda establecer una regla sobre otra parte, si se encuentran muy alejadas entre sí. ¿Hay algún fundamento razonable para concluir que los habitantes de otros planetas poseen pensamiento, inteligencia, razón o algo semejante a las facultades que se dan en los seres humanos? Cuando la naturaleza ha diversificado de tal modo su forma de operar en este pequeño globo, ¿nos está permitido imaginar que se repite incesantemente a lo largo y a lo ancho de este universo tan inmenso? Y si el pensamiento, como es justo suponer, está limitado a este estrecho rincón del cosmos, e incluso aquí tiene una esfera de acción tan limitada, ¿con qué derecho podremos tomarlo como causa original de todas las cosas? La cortedad de miras de un campesino que hiciera de su economía doméstica una regla general para el gobierno de los reinos sería, en comparación, un sofisma perdonable.

Pero aunque se nos asegurara que hay en la totalidad del universo un pensamiento y una razón semejantes a los del hombre, y aunque las operaciones de estas facultades fuesen en algún otro lugar más obvias y más decisivas de lo que lo son en este globo, tampoco veo por qué las operaciones de un mundo constituído, organizado y ajustado pueden extenderse, hablando con propiedad, a un mundo que se halla todavía en estado embrionario, y avanzando hacia esa constituición y organización. Mediante la observación podemos saber algo referente a la economía, acción y nutrición de un animal ya constituido. Pero debemos andar con mucha cautela al transferir esas observaciones al crecimiento de un feto en el vientre materno, y con mucha más si las transferimos a la formación de un animáculo

en los órganos genitales del progenitor macho. Descubrimos que la naturaleza, incluso por lo que sabemos por nuestra limitada experiencia, posee un número infinito de orígenes y principios que se manifiestan cada vez que en ella se da un cambio de posición o situación. Y no podemos pretender determinar, sin caer en el máximo grado de temeridad, qué nuevos y desconocidos principios actuarían sobre ella en una situación tan nueva y desconocida como la formación de un universo. Una parte muy pequeña de este gran sistema, en un cortísimo plazo de tiempo, es muy imperfectamente descubierta por nosotros: ¿cómo podríamos pronunciarnos de una manera decisiva acerca del origen del todo?

¡Admirable conclusión! —(siguio diciendo FILÓN)—: La piedra, la madera, el ladrillo, el hierro y el latón carecen de un orden u organización —en el tiempo presente y en este planeta diminuto que llamamos Tierra— sin la ayuda del arte y la invención humanas; por lo tanto, el universo no pudo originalmente alcanzar su orden y ajuste, sin la intervención de algo similar al arte humano. ¿Pero es que una parte de la naturaleza es la norma de otra parte muchísimo más extensa? ¿Es una norma para el todo? ¿Es una parte muy pequeña la encargada de establecer la regla del universo? ¿Es la naturaleza en una situación particular una norma cierta para otra situación completamente diferente?

¿Podrás, CLEANTES, censurarme si sigo en este punto la prudente reserva de SIMÓNIDES, quien, según la conocida historia*, al ser preguntado por HIERO *qué era Dios,* pidió un día para pensar la respuesta, y luego dos días más, y así continuó pidiendo que se le prolongara el plazo, sin dar nunca su definición o descripción? ¿Podrías, incluso, censurarme si yo hubiera respondido desde un principio *que no lo sabía* y que era consciente de que esa cuestión rebasaba con mucho el alcance de mis facultades? Podrás llamarme a voces escéptico y enredador cuantas veces gustes; pero después de haberme encontrado con las imperfecciones y hasta las contradicciones en que cae la razón humana al tratar de otros muchos asuntos que son más cercanos a nosotros, no puedo esperar que sus endebles conjeturas alcancen mayor éxito en una cuestión tan sublime y tan alejada de nuestra esfera de observación. Cuando he observado que dos *especies* de objetos siempre van unidas, puedo inferir, por la fuerza de la costumbre, la existencia de una, cada vez que *yo vea* la existencia de la otra. Pero sería difícil de explicar cómo puede darse este tipo de argumento cuando los objetos, como en el caso presente, son únicos, individuales y carentes de paralelo o de semejanza específica. ¿Habrá algún hombre que se atreva a decirme seriamente que un universo organizado debe surgir de un pensamiento y un arte semejantes a los del hombre, porque tenemos experiencia de ello? Para aceptar un razonamiento así, se requeriría haber tenido experiencia del origen de los mundos, y no bastaría, ciertamente, con que hubiéramos

* [Véase: Cicerón, *De Natura Deorum*, Lib. I, 22.]

visto que los barcos y las ciudades son un producto del arte y el designio humanos. . . .

[*Pánfilo*]

Estaba FILÓN hablando de esta manera vehemente —a mi parecer entre bromas y veras—, cuando observó algunas señales de impaciencia en CLEANTES, y entonces se interrumpió.

[*Cleantes*]

-Lo que quería sugerirte —dijo CLEANTES—, es que no deberías abusar de los términos ni utilizar expresiones populares para destruir argumentos filosóficos. Ya sabes que el hombre común hace una distinción entre la razón y la experiencia, incluso en aquellos casos en los que de lo que se trata se refiere únicamente a asuntos de hecho y existencia. Vemos, sin embargo, que cuando la razón es debidamente analizada, no es otra cosa que una especie de experiencia. Probar por experiencia que el origen del universo procede de una mente, no es más contrario al habla común que probar el movimiento de la Tierra a partir del mismo principio. Y un quisquilloso podría ponerle al sistema de COPÉRNICO todas las objeciones que tú has puesto a mis razonamientos: -¿Tienes otras Tierras, podría decirle, a las que has visto moverse? ¿Tienes...

[*Filón*]

-¡Sí! —exclamó FILÓN interrumpiéndole—. Tenemos otras Tierras. ¿No es la Luna otra Tierra que vemos moverse en torno a su centro? ¿No es Venus otra Tierra en la que observamos el mismo fenómeno? ¿No son las rotaciones del Sol una confirmación, por analogía, de la misma teoría? ¿Qué son todos los planetas sino diferentes Tierras que giran alrededor del Sol? ¿No son los satélites Lunas que giran en torno a Júpiter y Saturno, y que unidas a estos planetas primarios dan vueltas alrededor del Sol? Estas analogías y semejanzas, junto con otras que no he mencionado, son las únicas pruebas del sistema copernicano; y a ti te corresponde considerar si puedes echar mano de agunas analogías de la misma clase para apoyar tu teoría. En realidad, CLEANTES —continuó FILÓN—, el moderno sistema de astronomía ha sido aceptado de tal modo por todos los investigadores, y se ha convertido en parte tan esencial hasta de nuestra educación más primaria, que no solemos ser muy escrupulosos al examinar las razones sobre las que se funda. Hoy ya se ha convertido en asunto de mera curiosidad estudiar a los primeros autores que trataron de esta cuestión y que hubieron de enfrentarse al prejuicio en toda su fuerza, viéndose obligados a presentar al público sus argumentos de mil maneras diferentes al objeto de hacerlos populares y convincentes. Pero si examinamos los famosos *Diálogos** de Galileo referentes al sistema del mundo, encontraremos que aquel gran genio, uno de los más sublimes que han existido, lo primero que hace es concentrar todos sus esfuerzos en la tarea de probar que no hay una base

* [*Dialogo dei due massimi sistemi del mondo* (1632).]

que nos permita hacer la distinción que se hace comúnmente entre sustancias elementales y celestes. Las escuelas, partiendo de las ilusiones del sentido, habían llevado esa distinción demasiado lejos y habían establecido que estas últimas sustancias eran eternas, incorruptibles, inalterables e impasibles; y habían asignado a las primeras las cualidades opuestas. Pero Galileo, empezando con la Luna, probó su semejanza, en cada particular, con la Tierra: su figura convexa, su oscuridad natural cuando no estaba iluminada, su densidad, la distinción entre lo sólido y lo líquido, las variaciones de sus fases, las iluminaciones mutuas de la Tierra y de la Luna, sus eclipses mutuos, las irregularidades de la superficie lunar, etc. Después de muchas observaciones de esta clase con referencia a todos los planetas, los hombres vieron claramente que esos cuerpos podrían considerarse apropiados objetos de experiencia, y que la semejanza de su naturaleza nos permitía extender los mismos argumentos y fenómenos del uno al otro.

En este cauteloso proceder de los astrónomos puedes leer, CLEANTES, tu propia condenación, o mejor dicho, puedes ver que la cuestión en que estás metido excede los límites de todo razonamiento e investigación humanos. ¿Es que puedes pretender mostrarnos que se da una tal semejanza entre la construcción de una casa y la generación del universo? ¿Has visto alguna vez la naturaleza en una situación tal que se parezca a la primera ordenación de los elementos? ¿Se han formado alguna vez mundos delante de tus propios ojos, y has tenido tiempo suficiente para observar el progreso completo de un fenómeno, desde su primera aparición hasta su consumación final? Si es así, cita tu experiencia y presenta tu teoría.

PARTE III
[*Cleantes*]

-¡Hasta el argumento más absurdo, en manos de un hombre habilidoso y con ingenio, puede adquirir un aire de probabilidad! —replicó CLEANTES—. ¿No te das cuenta, FILÓN , de que fue necesario que COPÉRNICO y sus primeros discípulos probaran la semejanza entre la materia terrena y la celeste porque varios filósofos, cegados por los viejos sistemas y guiados por algunas apariencias sensibles habían negado esta semejanza? Pero en modo alguno es necesario que los teístas prueben la semejanza que hay entre las obras de la *naturaleza* y las del *arte,* pues tal semejanza es innegable y clara de por sí. Una materia igual exige una forma similar: ¿qué más puede requerirse para mostrar que existe una analogía entre sus causas, y confirmar que el origen de todas las cosas proviene de una intención y propósito divinos? Tus objeciones, debo decirte sin más circunloquios, no tienen mayor peso que las abstrusas y vanas cavilaciones de esos filósofos que niegan el movimiento, y han de ser refutadas de la misma manera: con ejemplos e ilustraciones, en vez de con serios argumentos y filosofía.

Supónte, por tanto, que se oyera en las nubes una voz articulada, mucho más fuerte y melodiosa de la que cualquier arte humano pudiese alcanzar jamás; supónte que esta voz se extendiera en un mismo instante a todas las naciones y hablara a cada nación en su propio lenguaje y dialecto; supónte que las palabras pronunciadas no sólo contuvieran un sentido y significado cabales, sino que también impartieran una enseñanza por completo digna de un Ser benevolente, superior al género humano: ¿Podrías dudar un momento en lo que respecta a la causa de esa voz? ¿No la adscribirías inmediatamente a algún designio o propósito? Y sin embargo, no veo cómo las mismas objeciones (si merecen ese nombre) que se ponen al sistema teísta, no podrían también utilizarse contra esta inferencia. ¿Es que no dirías que todas las conclusiones referentes a hechos se fundan en la experiencia; que cuando oímos en la oscuridad una voz articulada y de ello deducimos que allí hay un hombre, es únicamente la semejanza de los efectos lo que nos lleva a concluir que hay una correspondiente semejanza entre las causas, pero que esta voz extraordinaria, en virtud de su fuerza, amplitud y flexibilidad para adaptarse a todos los idiomas, encierra una analogía tan débil con respecto a cualquier voz humana, que carecemos de razón para suponer analogía alguna en sus respectivas causas y que, consecuentemente, ese habla racional, sabia y coherente ha procedido de una causa desconocida, de algo así como un accidental soplo de viento, y no de una razón o inteligencia divina? Ves claramente tus propias objeciones en estas quisquillosidades; y espero que te des cuenta de que no es posible que tengan más fuerza en un caso que en el otro. Pero a fin de acercar más el caso al caso presente del universo —[continuó CLEANTES]—, haré otras dos suposiciones que no implican ni absurdo ni imposibilidad. Supongamos que hubiera un lenguaje natural, universal, invariable, común a todos los

individuos del linaje humano, y que los libros fuesen productos naturales que se perpetuaran de la misma manera que los vegetales y los animales, por descendencia y propagación. Varias expresiones de nuestras pasiones contienen un lenguaje universal; todos los animales brutos poseen un lenguaje natural que, por limitado que sea, resulta muy inteligible para los de su especie. Y como el número de partes y la complejidad de la más refinada pieza de elocuencia son infinitamente menores que los del más rudimentario organismo vivo, la generación de una *Ilíada* o de una *Odisea* es una suposición más fácil que la de la generación de cualquier animal o planta.

Supónte, pues, que entras en tu biblioteca así poblada de volúmenes naturales que contienen los más refinados razonamientos y la más exquisita belleza. ¿Podrías abrir uno de ellos y dudar de que su causa original encerraba la más poderosa analogía con la mente y la inteligencia [humanas]? Cuando un libro tal razonara y discurriese; cuando expusiera, argumentara y reforzase sus puntos de vista y los temas bajo su consideración; cuando algunas veces tratara asuntos relacionados con el intelecto puro, y otras con los afectos; cuando recogiera, dispusiese y adornase cada consideración pertinente al asunto, ¿podrías aún persistir en tu aserto de que todo ello, en el fondo, carecía realmente de significado, y que la primera formación de este volumen en los órganos generadores de su padre original no procedió de un pensamiento planificador? Ya sé que tu obstinación no alcanza ese grado de cabezonería; hasta tu juego escéptico y tu general falta de moderación se avergonzarían ante un absurdo tan patente. Si hubiera alguna diferencia, FILÓN, entre este caso imaginario y el hecho real del universo, sería totalmente para ventaja de este último. La anatomía de un animal proporciona pruebas de una mente planificadora, mucho más poderosas que la lectura de LIVIO o TÁCITO; y cualquier objeción que pudieras poner en el primer caso recordándome escenario tan singular y extraordinario como el de la primera formación de los mundos, podría aplicarse a nuestra imaginaria biblioteca vegetativa. Decide, pues, FILÓN, sin ambigüedades ni evasiones, qué partido tomas: o afirmas que un libro racional no es prueba suficiente de que tenga una causa racional, o admites que una causa de este tipo debe asignarse a todas las obras de la naturaleza.

Déjame también señalar aquí —continuó CLEANTES— que este argumento religioso, en lugar de verse debilitado por ese escepticismo que a tí tanto te gusta, adquiere fuerza de él y se hace más firme e indisputable. Excluír todo argumento o razonamiento de cualquier clase, o es una afectación, o es una insensatez. La profesión hecha por todo escéptico razonable se limita a rechazar argumentos abstrusos, remotos y excesivamente refinados; a adherirse al sentido común y a los simples instintos de la naturaleza, y a dar su asentimiento a cualesquiera razones que se le presenten con tal grado de evidencia que él no pueda rechazarlas sin violentarse en grado sumo. Pues bien, los argumentos en apoyo de una religión [teología] natural son obviamente de esta clase, y sólo la más perversa y obstinada

metafísica podría rechazarlos. Considera, anatomiza el ojo; observa su estructura y organización, y dime, dejándote llevar por tus sentimientos, si la idea de una mente organizadora no se te impone con una fuerza igual a la de una sensación. Sin duda, la conclusión más obvia está a favor de la existencia de una mente planificadora; y requiere tiempo, reflexión y estudio traer a colación esas frívolas, aunque abstrusas, objeciones que pueden dar apoyo a la infidelidad. ¿Quién puede detener su atención en el macho y en la hembra de cada especie, en la correspondencia que se da entre sus partes e instintos, en sus pasiones y en el curso entero de sus vidas antes y después de la generación, sin verse obligado a reconocer que la propagación de la especie es proyectada por naturaleza? Son millones y millones los ejemplos de esta clase que se presentan en cada esquina del universo; y no hay lenguaje que pueda tener un sentido más inteligible e irresistible que el del curioso ajuste de las causas finales. ¿Qué extraordinario grado de dogmatismo sería preciso alcanzar para rechazar tan naturales y convincentes argumentos? Podemos encontrarnos con algunas bellezas literarias que parecen contrarias a las reglas, y que se apoderan de los afectos y animan la imaginación, a pesar de que se oponen a todos los preceptos de la crítica y a la autoridad de los establecidos maestros de arte. Y si el argumento en favor del teísmo fuese, como tú pretendes, contradictorio a los principios de la lógica, su influencia universal e irresistible prueba claramente que puede haber argumentos de semejante naturaleza irregular. Por muchas sofisterías que se quieran esgrimir en contra, un mundo ordenado y un lenguaje coherente y articulado se recibirán siempre como prueba irrefutable de un designio y de una intención. Concedo que, algunas veces —[agregó CLEANTES]—, los argumentos religiosos no han tenido la debida influencia en el salvaje bárbaro e ignorante, no porque sean oscuros y difíciles, sino porque él no se ha hecho jamás la menor pregunta acerca de ellos. Si le preguntamos:

"-¿De dónde proviene la curiosa estructura de un animal?"

Él responderá:

"-De la copulación de sus padres."

"-Y éstos, ¿de dónde provienen?"

"-De *sus* padres."

Unos pocos pasos hacia atrás bastan para que los objetos se sitúen a una distancia tal, que el ignorante se ve perdido en la oscuridad y en la confusión; y tampoco se siente estimulado por la curiosidad de llevar su investigación más lejos. Pero esto no es ni dogmatismo ni escepticismo, sino mera estupidez: un estado mental que difiere mucho de tu disposición escudriñadora e inquisitiva, mi ingenioso amigo. Tú puedes descubrir las causas partiendo de los efectos; tú puedes comparar los objetos más distantes y remotos; y tus errores más grandes no proceden de la esterilidad de tu pensamiento e ingenio, sino de una fertilidad demasiado exuberante

que agosta tu natural sentido común con una profusión de objeciones y escrúpulos innecesarios.

[*Pánfilo*]

Aquí, HERMIPO, pude observar que FILÓN estaba un poco azarado y confuso; pero mientras dudaba entre si dar o no dar una respuesta, por fortuna DEMEA se metió en la conversación y lo sacó del apuro.

[*Demea*]

-Confieso, CLEANTES, que tu ejemplo de los libros y del lenguaje, por ser conocido, tiene mucha fuerza referido a este asunto —dijo DEMEA—. Pero ¿no hay también algún peligro por esa misma razón, y no corremos el riesgo de ser presuntuosos cuando imaginamos que comprendemos a la Deidad y que tenemos una idea adecuada de su naturaleza y atributos? Cuando leo un libro, entro en la mente e intención del autor; de alguna manera me hago él por un instante y tengo un sentimiento y un concepto inmediato de las ideas que daban vueltas en su imaginación cuando estaba dedicado a componer la obra. Pero nunca podemos acercarnos a la Deidad con una proximidad así. Sus caminos no son los nuestros. Sus atributos son perfectos, pero incomprensibles. Y este libro de la naturaleza contiene un gigantesco e inexplicable enigma, mayor que el que pudiera contener cualquier discurso o razonamiento inteligible.

Como sabes, los antiguos PLATÓNICOS eran los más devotos y religiosos de todos los filósofos paganos. Y, sin embargo, PLOTINO declara expresamente que no debe adscribírsele a la Deidad intelecto o entendimiento y que nuestra más perfecta adoración de dicha Deidad no consiste en actos de veneración, reverencia, gratitud o amor, sino en una cierta auto-aniquilacion misteriosa, o total extinción de todas nuestras facultades. Quizá estas ideas sean demasiado exageradas, pero, en cualquier caso, debe reconocerse que, al presentar a la Deidad de una manera tan inteligible y comprensible, y tan semejante a la mente humana, somos culpables de la más estrecha y burda parcialidad y nos hacemos a nosotros mismos el modelo de todo el universo.

Todos los *sentimientos* del alma humana —la gratitud, el resentimiento, el amor, la amistad, la aprobación, la censura, la piedad, la emulación, la envidia— encierran una clara referencia al estado y situación del hombre, y están calculados para preservar la existencia y promover la actividad de un ser humano en unas determinadas circunstancias. Parece, por tanto, poco razonable transferir tales sentimientos a una Existencia Suprema, o suponerla influída por ellos. Además, los fenómenos del universo no nos apoyarán en esta teoría. Se admite que todas nuestras *ideas* derivadas de los sentidos son falsas e ilusorias; y, consiguientemente, no puede suponerse que tengan lugar en una inteligencia suprema. Y como las ideas de los sentidos internos, junto con las de los sentidos externos, componen toda la dotación del entendimiento humano, podemos concluir que ninguno de los

materiales del pensamiento pueden ser en absoluto semejantes en la inteligencia humana y en la divina. Y por lo que se refiere a la *manera* de pensar, ¿cómo podemos hacer comparación alguna entre ambas, o suponer que se asemejan en algo? Nuestro pensamiento es fluctuante, incierto, efímero, sucesivo y compuesto; y si quisiéramos librarlo de estas circunstancias, aniquilaríamos por completo su esencia, y sería en ese caso abusar de los términos pretender aplicarle el nombre de pensamiento o razón. Si, según parece, es indicio de piedad y de respeto conservar estos términos cuando mencionamos al Ser Supremo, deberíamos reconocer que su significado en este caso es totalmente incomprensible y que las enfermedades de nuestra naturaleza no nos permiten alcanzar idea alguna que se corresponda en lo más mínimo con la inefable sublimidad de los atributos divinos.

PARTE IV

[*Cleantes*]

-Me parece extraño —dijo CLEANTES— que tú, DEMEA, que con tanta sinceridad defiendes la causa de la religión, mantengas todavía la misteriosa e incomprensible naturaleza de Dios, e insistas con tanta energía en que no tiene parecido o semejanza alguna con las criaturas humanas. Estoy dispuesto a conceder que la Deidad posee muchos poderes y atributos de los cuales no tenemos comprensión; pero si nuestras ideas y su alcance no son adecuados ni se corresponden con su verdadera naturaleza, no sé qué puede haber en este asunto que merezca que sigamos ocupándonos de él. ¿Es el nombre, sin ningún significado, de tan enorme importancia? ¿En qué diferís vosotros, los MÍSTICOS, que mantenéis la absoluta incomprensibilidad de Dios, de los escépticos y ateos que aseguran que la primera causa de Todo es desconocida e ininteligible? Su temeridad tiene que ser muy grande si, después de rechazar que el origen del universo se debe a una mente —quiero decir una mente que se asemeje a la mente humana (pues no conozco otra)—, pretenden todavía asignarle otra causa específica inteligible; y su conciencia debe ser muy escrupulosa si rehúsan llamar "Dios" o "Deidad" a esa causa universal y desconocida, y dedicarle cuantos sublimes elogios y epítetos sin significado se tenga a bien pedirles.

[*Demea*]

-¿Quién podría imaginar —replicó DEMEA— que CLEANTES, el reposado y filosófico CLEANTES , intentara refutar a sus antagonistas aplicándoles un mote y, como los vulgares fanáticos e inquisidores del momento, recurriese al insulto y a la declamación en lugar de razonar? ¿O es que no se da cuenta de que estos asuntos son fácilmente reversibles y que el apelativo de *antropomorfista* es tan deplorable e implica consecuencias tan peligrosas como las que contiene el epíteto de *místico* con el que me has honrado? En realidad, CLEANTES, lo que debes hacer es considerar qué es lo que estás afirmando cuando representas a la Deidad como algo semejante a la mente y al entendimiento humanos. ¿Qué es el alma del hombre? Un compuesto de varias facultades, pasiones, sentimientos e ideas, unidas todas estas cosas, ciertamente, en un solo yo o persona, pero distintas entre sí. Cuando el yo razona, las ideas que forman parte de su discurso se arreglan según un cierto orden que no se mantiene íntegro ni por un momento, sino que inmediatamente da lugar a otro arreglo diferente. Nuevas opiniones, nuevas pasiones, nuevos afectos y nuevos sentimientos hacen su aparición y diversifican continuamente la escena mental, produciendo en ella la más rápida sucesión imaginable. ¿Cómo puede ser esto compatible con esa perfecta inmutabilidad y simplicidad que todos los teístas auténticos atribuyen a la Deidad? Mediante uno y el mismo acto —dicen— Dios ve el pasado, el presente y el *futuro;* su amor y su odio, su misericordia y su justicia son una sola operación; está todo Él en cada punto del espacio y

en cada instante del tiempo. Carece de sucesión, de cambio, de crecimiento, de disminución. Lo que Él es no implica la más leve sombra de distinción o diversidad. Y lo que es en este momento, lo ha sido ya siempre y lo seguirá siendo, sin ningún nuevo juicio, sentimiento u operación. Permanece fijo en un simple y perfecto estado; tampoco puede decirse, hablando con propiedad, que este acto suyo es distinto de ese otro, o que este juicio o idea se ha formado recientemente en É1 y que dejará su lugar, por sucesión, a otro juicio o idea diferente.

[*Cleantes*]

-Estoy dispuesto a admitir —dijo CLEANTES— que quienes mantienen la perfecta simplicidad del Ser Supremo de la forma que tú has explicado, son *místicos* completos y deben cargar con todas las consecuencias que yo he deducido de su opinión. Son, en una palabra, ateos, sin darse cuenta de ello. Pues aunque se conceda que la Deidad posee atributos que no comprendemos, nunca deberíamos otorgarle unos atributos que sean absolutamente incompatibles con esa naturaleza inteligente que le es esencial. Una mente cuyos actos, sentimientos e ideas no sean distintos y sucesivos, una mente que sea totalmente simple e immutable es una mente que carece de pensamiento, de razón, de voluntad, de sentimiento, de amor, de odio; o, en una palabra, no es una mente en absoluto. Es abusar de los términos darle este apelativo, pues, según eso, también podríamos hablar de una *extensión* limitada sin figura, o de un número sin composición.

[*Filón*]

-Te ruego que consideres —dijo FILÓN— contra quiénes estás ahora lanzando tus invectivas. Honras con el apelativo de *ateos* a todo los cabales y ortodoxos teólogos que se han ocupado de este asunto; y de acuerdo con tus razonamientos, acabarás siendo tú el único y auténtico teísta del mundo. Pero si los idólatras son ateos, como justamente debe afirmarse, y también lo son los teólogos cristianos, ¿en qué queda el argumento, tan celebrado, que se deriva del consenso universal de la humanidad?

Pero como sé que a ti no te influyen mucho los nombres y las autoridades, trataré de mostrarte un poco más distintamente los inconvenientes de ese antropomorfismo que has adoptado, y probaré que no hay base para suponer que el mundo obedece a un plan formado en la mente divina, compuesto de ideas distintas ordenadas diferentemente, del mismo modo que un arquitecto se forma en su cabeza el plan de una casa que se propone construir.

Tengo que confesar —[prosiguió FILÓN]— que no me resulta fácil ver qué se gana con esta suposición, tanto si juzgamos el asunto por la *razón* como si lo hacemos por la *experienicia.* Pues siempre nos veremos obligados a subir más alto si queremos encontrar la causa de esta causa que tú consideras satisfactoria y decisiva. Si la *razón* (quiero decir la razón abstracta, derivada de investigaciones *a priori)* no fuera muda en lo que se refiere a la causa y al efecto, al menos se aventuraría a pronunciar

esta sentencia: Que un mundo mental o universo de ideas requiere una causa, de igual modo que un mundo material o universo de objetos requiere la suya; y si la ordenación en ambos es similar, deben requerir una causa similar. Porque, ¿qué hay en este asunto que deba ocasionar una diferente conclusión e inferencia? Desde un punto de vista abstracto, los dos son enteramente semejantes; y no hay una dificultad que se refiera a una suposición, que no sea común a las dos. Asimismo, cuando pedimos a la *experiencia* que nos diga algo —incluso sobre estas cuestiones que yacen más allá de su esfera de acción—, tampoco ella percibirá ninguna diferencia material entre estas dos clases de mundos, sino que los encontrará gobernados por principios similares, dependientes en sus operaciones de una igual variedad de causas. Tenemos ejemplos en miniatura de estos dos mundos: nuestra propia mente se asemeja al uno; un vegetal o un cuerpo animal se asemejan al otro. Dejemos, pues, que la experiencia juzgue partiendo de estos ejemplos. Nada parece más delicado, en lo que se refiere a sus causas, que el pensamiento; y como estas causas jamás actúan de la misma manera en dos personas, nunca encontraremos a dos personas que piensen exactamente igual. Tampoco hay una misma persona que piense igual en dos períodos diferentes de tiempo. Un cambio de edad, de la disposición de su cuerpo, del clima, de compañías, de libros, de pasiones: estos particulares, u otros más menudos, bastan para alterar la curiosa maquinaria del pensamiento y le comunican diferentes movimientos y operaciones. Por lo que podemos juzgar, los vegetales y los cuerpos animales no son más delicados en sus movimientos, ni dependen de una mayor variedad o de un ajuste más curioso de orígenes y principios. ¿Cómo, por tanto —[continuó diciendo FILÓN]—, podremos estar satisfechos en lo referente a la causa de ese Ser que tú supones Autor de la Naturaleza? O, según tu sistema de antropomorfismo, ¿cómo podremos estar satisfechos en lo referente a la causa de ese mundo ideal en el que tú basas el mundo material? ¿No tenemos la misma razón para basar ese mundo ideal en otro mundo ideal o en un nuevo principio inteligente? Pero si nos detenemos ahí y no vamos más lejos, ¿por qué detenernos precisamente ahí? ¿Por qué no detenernos en el mundo material? ¿Cómo podremos satisfacernos sin proseguir *in infinitum?* Y, después de todo, ¿qué satisfacción hay en esa progresión infinita? Recordemos el cuento del filósofo INDIO y su elefante. Si el mundo material descansa sobre un mundo ideal semejante, este mundo ideal debe descansar sobre otro, y así sucesivamente. Sería mejor, por tanto, no mirar más allá del presente mundo material. Al suponer que este mundo material contiene en sí mismo el principio de su orden, lo que en realidad hacemos es afirmar que él es Dios; y cuanto más pronto lleguemos a ese Ser Divino, mucho mejor. Cuando se da un paso más allá del sistema mundano, lo único que se consigue es despertar una actitud inquisitiva que nunca es posible satisfacer. Decir que las diferentes ideas que componen la razón del Ser Supremo se ordenan por sí mismas y por

su propia naturaleza, es hablar sin dar a las palabras un significado preciso. Porque si hablar así tuviera sentido, me gustaría saber por qué no lo tiene decir que las partes del mundo material también se ordenan por sí mismas y por su propia naturaleza. ¿Puede ser inteligible la primera opinión, mientras la segunda no lo es? Tenemos, ciertamente, experiencia de ideas que se ordenan por sí mismas y sin una causa *conocida.* Pero no es menos cierto que tenemos una experiencia mucho más abundante de la materia comportándose igualmente, tal y como ocurre en todos los casos de generación y vegetación, donde el análisis exacto de las causas excede la comprensión humana. También tenemos experiencia de sistemas particulares de pensamiento y de materia que carecen de orden; como la locura, en el primer caso, y la corrupción en el segundo. ¿Por qué, entonces, hemos de pensar que ese orden le es más esencial al uno que al otro? Y si este orden requiere en ambos una causa, ¿qué ganamos con tu sistema de basar el universo de los objetos en un semejante universo de ideas? El primer paso que demos nos obligará a seguir caminando para siempre. Será, por tanto, más juicioso limitar nuestras investigaciones al mundo presente, sin mirar más allá. No puede alcanzarse ninguna respuesta satisfactoria mediante esas especulaciones que exceden con mucho los estrechos límites del entendimiento humano.

Ya sabes, CLEANTES —prosiguió argumentando FILÓN—, que era costumbre entre los PERIPATÉTICOS, cuando se les preguntaba por la causa de algún fenómeno, recurrir a *las facultades* o *cualidades ocultas* de dicho fenómeno y decir, por ejemplo, que el pan alimentaba en virtud de su facultad nutritiva, y que la sena purgaba en virtud de su facultad purgativa. Pero se ha descubierto que este subterfugio no era otra cosa que el disfraz de la ignorancia, y que estos filósofos, aunque menos sinceros, decían lo mismo que los escépticos o que la gente común, quienes confesaban abiertamente desconocer la causa de estos fenómenos. De igual modo, cuando se pregunta cuál es la causa que produce el orden de las ideas del Ser Supremo, ¿podéis vosotros, los antropomorfistas, dar otra razón que no sea decir que es una facultad *racional* y que ésa es la naturaleza de la Deidad? ¿Pero por qué una respuesta similar no será igual de satisfactoria para justificar el orden del mundo, sin recurrir a ese Creador inteligente en el que tú insistes? Bastaría decir que *ese orden* constituye la naturaleza misma de los objetos materiales, y que todos ellos están desde un principio en posesión de *una facultad* de orden y proporción. Pero eso no es más que confesar nuestra ignorancia de una forma más artificiosa y elaborada. Ninguna de estas dos hipótesis tiene, pues, primacía sobre la otra, si se exceptúa el que una de ellas está más conforme con los prejuicios populares.

[*Cleantes*]

-Has expuesto tu argumento con gran énfasis —replicó CLEANTES—. No pareces darte cuenta de lo fácil que es refutarlo. Incluso en la vida ordinaria, si yo asigno una causa a un suceso cualquiera, ¿es una objeción,

FILÓN, el que yo no pueda asignarle una causa a esa causa, ni responder a toda nueva pregunta que se me pueda hacer? ¿Qué filósofos podrían someterse a una regla tan rígida, filósofos que confiesan que las causas últimas son totalmente desconocidas; y se dan cuenta de que los principios más refinados en los cuales ellos basan los fenómenos son para ellos tan inexplicables como lo son los mismos fenómenos para la gente común? El orden y arreglo de la naturaleza, la curiosa ordenación de las causas finales, la clara utilidad e intención de cada parte y órgano, declaran por sí mismos, en el más claro idioma, la existencia de un Autor o causa inteligente. Los cielos y la tierra se unen en el mismo testimonio. Todo el coro de la naturaleza rompe en un himno de alabanza a su Creador. Sólo tú , o casi únicamente tú, perturbas esta general armonía. Tú inicias una serie de dudas abstrusas, de sofismas y objeciones, y me preguntas: ¿cuál es la causa de esta causa? No lo sé; no me importa; eso es algo que no me atañe. He encontrado a la Deidad, y aquí detengo mi investigación. Que sigan más lejos los que sean más sabios o más aventureros.

[*Filón*]

-Yo no pretendo ser ni una cosa ni la otra —replicó FILÓN—; y por eso mismo quizá jamás debería haber intentado llegar tan lejos, especialmente porque me doy cuenta de que al final habré de conformarme con la misma respuesta que, sin ulteriores molestias, podría haberme satisfecho desde un principio. Si voy a seguir ignorando por completo las causas, y no puedo explicar absolutamente nada, ni por un momento veo ventaja alguna en quitarme de encima esas dificultades que, según tú, se me continuarán presentando con toda su fuerza. Los naturalistas han explicado muy justamente los efectos particulares asignándoles causas más generales, aunque esas causas generales continuarán, a fin de cuentas, siendo totalmente inexplicables en sí mismas. Pero es seguro que no les pareció satisfactorio explicar un efecto particular mediante una causa particular cuya justificación no fuera mayor que la del efecto mismo. Un sistema ideal, ordenado de por sí, sin un designio que le preceda, no es más explicable, ni en lo más mínimo, que un sistema material que alcanzase su organización de la misma manera. No hay más dificultad en aceptar esta última suposición que en aceptar la primera.

PARTE V

[*Filón*]

-Pero, a fin de mostrarte más inconvenientes de tu antropomorfismo —continuó FILÓN—, te ruego que examines de nuevo tus principios: *Efectos semejantes prueban que hay causas semejantes.* Éste es el argumento experimental; y también dices que éste es el único argumento teológico. Es cierto que cuanto más semejantes sean los efectos que se observan, y cuanto más semejantes sean las causas que se infieren de dichos efectos, tanto más fuerza adquirirá el argumento. Cada desemejanza que tenga lugar por cualquiera de los dos lados hará que la probabilidad disminuya y que el experimento sea menos decisivo. Si no puedes dudar del principio, tampoco debes rechazar sus consecuencias.

Todos los nuevos descubrimientos de astronomía que prueban la inmensa grandeza y magnitud de las obras de la naturaleza son argumentos adicionales en favor de la Deidad, según el verdadero sistema teísta; pero según tu hipótesis de teísmo experimental, esos mismos descubrimientos se convierten en objeciones contra tí , al hacerse el efecto cada vez más remoto y borrarse su semejanza con los efectos del arte y el pensamiento humanos. Porque si Lucrecio, incluso aceptando el viejo sistema del mundo, pudo exclamar:

Quis regere immensi summam, quis habere profundi
Indu manu validas potis est rnoderanter habenas?
Quis pariter coelos omnes convertere? et omnes
Ignibus aetheriis terras suffire feraces?
Omnibus inve locis esse omni tempore praesto?*

Si Tulio [Cicerón] estimó que este razonamiento era tan natural que hasta llegó a ponerlo en boca de su EPICÚREO: *Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti opens, qua construi a Deo atque aedificari mundum facit? quae molitio? quae ferramenta? quae machinae? qui ministri tanti muneris fuerunt? quemadmodum autem obedire et parere voluntari architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt?*** Si este argumento —digo— tuvo alguna fuerza en edades pasadas, ¿cuánta más fuerza no tendrá en el presente, cuando las fronteras de la naturaleza se han ensanchado muchísimo más, y una escena tan magnífica como la que presenciamos se ha abierto ante nosotros? Hoy resulta aún menos razonable intentar formarnos idea de una causa tan desmesurada, partiendo tan

* *De Rerum Natura*, lib. I, 8. [¿Quién de vosotros dará leyes/al universo, y sus valientes riendas/es capaz de llevar entre sus manos? /¿Y hace a la vez rodar todos los cielos?/ ¿Y quién con los influjos celestiales/en general las tierras fertiliza/y hace que en todo tiempo nos socorran? (Traducción del abate Marchena, versos 1517-1523, Espasa-Calpe, Madrid, 1946.)]

** *De Natura Deorum*, lib. I, 8. [¿Con qué clase de visión intelectual pudo observar nuestro Platón esta fábrica de tan extraordinaria complicación para representarse el mundo como algo organizado y construido por Dios? ¿Cómo fue emprendida una tarea tan vasta? ¿Qué instrumentos, máquinas y obreros fueron empleados en ella? ¿Cómo pudieron el aire, el fuego, el agua y la tierra obedecer y someterse a la voluntad del arquitecto?]

sólo de nuestra experiencia y de los precarios productos de la invención y el pensamiento humanos. Los descubrimientos que nos han proporcionado los microscopios al poner ante nuestros ojos un nuevo universo en miniatura son objeciones para ti y son argumentos para mí. Cuanto más lejos llevamos nuestras investigaciones de este tipo, más obligados estamos a inferir que la causa de todo está inmensamente alejada de lo humano y de cualquier objeto que caiga bajo la experiencia y observación humanas. ¿Y qué me dices de los descubrimientos en anatomía, química, botánica?...

[*Cleantes*]

-Éstas no son, ciertamente, objeciones —replicó CLEANTES—. Sólo nos descubren nevos ejemplos de artesanía y planificación. Son la imagen de una mente que llega hasta nosotros reflejada en innumerables objetos.

[*Filón*]

-Añade que se trata de una mente *como la humana* —dijo FILÓN.

[*Cleantes*]

-No conozco otra, —replicó CLEANTES.

[*Filón*]

-Y cuanto más parecida, mejor —insistió FILÓN.

[*Cleantes*]

-Desde luego —dijo CLEANTES.

[*Filón*]

-Pues bien —dijo FILÓN con un aire de alacridad y de triunfo—; fíjate en las consecuencias. *Primero:* Por este método de razonamiento renuncias a otorgar la infinitud a cualquiera de los atributos de la Deidad. Pues como la causa ha de ser proporcionada al efecto, y el efecto, en tanto que cae dentro de la esfera de nuestro conocimiento, no es infinito, ¿qué pretensiones podríamos tener, según tus suposiciones, de asignar ese atributo al Divino Ser? Pero tú insistirás en que, al alejar tanto a Dios de toda semejanza con las criaturas humanas, caemos en la hipótesis más arbitraria y, al mismo tiempo, debilitamos todas las pruebas en favor de su existencia. *Segundo:* Según tu teoría, no tienes una razón para adscribir la perfección a la Deidad, ni siquiera en su capacidad finita; ni la tienes para suponer que Dios está libre de error, falta o incoherencia en sus empresas. Hay muchas dificultades inexplicables en las obras de la naturaleza, las cuales, si admitimos que puede probarse *a priori* la existencia de un Autor perfecto, se resolverían y vendrían a ser solamente dificultades aparentes surgidas de la limitada capacidad del hombre, el cual es incapaz de descubrir relaciones infinitas. Pero, según tu método de razonamiento, estas dificultades se hacen reales; y quizá se insistirá en ellas tomándolas como nuevos ejemplos de semejanza con el arte y el pensamiento humanos. Debes reconocer, por lo menos, que nos es imposible decir, basándonos en nuestra limitada visión, si el sistema de nuestro mundo contiene grandes errores, o si, por el contrario, merece una alabanza considerable si lo comparamos con otros sistemas posibles e incluso reales. ¿Podría un simple campesino, si se le

leyera la ENEIDA, afirmar que el poema es absolutamente impecable, o situar esta producción en el lugar que le corresponde entre las demás creaciones del ingenio humano? ¿Podría hacerlo él, que no ha visto ninguna otra obra?

Pero incluso si este mundo fuese una producción tan perfecta —[prosiguió FILÓN]—, quedaría sin resolver la cuestión de si todas las virtudes de esta obra podrían ser adscritas al artesano que la hizo. Si observamos un barco, ¿qué idea exagerada no nos formamos acerca del ingenio del carpintero que armó una máquina tan útil y hermosa? Y, sin embargo, qué sorpresa no nos llevamos cuando descubrimos que se trata de un estúpido mecánico que imitó a otros mecánicos y copió un arte que después de una larga sucesión de épocas, y tras innumerables pruebas, errores, deliberaciones y controversias, se perfeccionó gradualmente? Son muchos los mundos que han podido ser remendados y recosidos a lo largo de la eternidad, antes de formarse el sistema que ahora vemos; mucho el trabajo perdido, muchos los intentos estériles que a lo largo de un tiempo infinito han podido tener lugar en el lento y continuo aprendizaje del arte de hacer mundos. En estos asuntos, ¿quién puede siquiera conjeturar, entre un gran número de hipótesis que pueden proponerse y entre un número aún mayor que pueden todavía imaginarse, cuál es la más probable?

¿Qué sombra de argumento puedes proponernos —continuó FILÓN— que pueda probar, a partir de tu hipótesis, la unidad de la Deidad? Un gran número de hombres se reúne para construir una casa o un barco; para erigir una ciudad; para dar forma a una sociedad. ¿Por qué no se han de haber unido varias Deidades en la tarea de planear y organizar un mundo? Esto tiene mucha mayor semejanza con los asuntos humanos. Compartiendo el trabajo entre varios, podemos limitar mucho más los atributos de cada uno y podemos librarnos de ese poder y conocimiento absolutos que se suponen característicos de un Dios y que, según tú, sólo sirven para debilitar la prueba de su existencia. Y si unas criaturas tan insensatas y depravadas como lo son las criaturas humanas pueden unirse a menudo para dar forma a un plan y ejecutarlo, ¿con cuánta mayor razón no podrán hacerlo esas Deidades o Demonios a quienes debemos suponer mucho más perfectos?

Multiplicar las causas sin necesidad es, ciertamente, una práctica contraria a la verdadera filosofía, pero este principio no es aplicable al caso presente. Si tu teoría hubiese probado con anterioridad la existencia de una Deidad a la que se supusiese en poder de todos los atributos requeridos para la producción del mundo, concedo que sería innecesario (aunque no absurdo) suponer la existencia de alguna otra Deidad. Pero mientras siga en pie la cuestión de si esos atributos están unidos en un sujeto o repartidos entre varios seres independientes, ¿en qué fenómenos de la naturaleza podremos apoyarnos para decidir la controversia? Siempre que vemos un cuerpo subir en una escala, estamos seguros, a pesar de que se esconda a nuestra vista, de que un contrapeso igual ha de descender por la

escala opuesta. Pero nos está permitido dudar acerca de si este contrapeso es un conglomerado de cuerpos distintos, o una masa unida y uniforme. Y si el contrapeso requerido excede con mucho cualquier cosa que hemos visto unida en un solo cuerpo, la primera suposición será más probable y natural que la segunda. Un ser inteligente, de una potencia y una capacidad tan grandes como las que serían necesarias para producir el universo, o —para hablar en el lenguaje de la filosofía antigua— un animal tan prodigioso, excede toda analogía y comprensión.

Pero hay algo más, CLEANTES: los hombres son mortales y renuevan su especie mediante la generación; esto les es común a todas las criaturas vivientes. Los dos grandes sexos de lo masculino y lo femenino, dice MILTON, dan vida al mundo. ¿Por qué esta circunstancia tan universal y esencial debe ser excluída de esas numerosas y limitadas Deidades? He aquí, pues, que nos encontramos con que la teogonía de la antigüedad está de nuevo entre nosotros. ¿Y por qué no convertirnos en perfectos antropomorfistas? ¿Por qué no afirmar que la Deidad o Deidades son corpóreas y tienen ojos, nariz, boca, orejas, etcétera? EPICURO mantenía que ningún hombre había visto la razón, excepto en una figura humana; por tanto, los dioses han de tener figura humana. Y este argumento que ha sido tan merecidamente ridiculizado por Cicerón es, según tú, sólido y filosófico.

En una palabra, CLEANTES: un hombre que siga tu hipótesis será capaz, quizá, de afirmar o conjeturar que el universo se originó alguna vez a partir de algo como un designio. Pero, más allá de esto, le será imposible determinar una sola circunstancia más, y le quedará después concretar cada punto de su teología mediante las más arbitrarias fantasías e hipótesis. Por ejemplo: que este mundo, por lo que este hombre sabe, es muy deficiente e imperfecto, y sólo fue el primer y tosco ensayo de una Deidad infantil que después lo abandonó, avergonzada de su pobre actuación; o que fue sólamente obra de una Deidad subalterna e inferior, y es objeto de irrisión para sus superiores; o que es el producto de la vejez y chochería de una Deidad demasiado entrada en años, después de cuya muerte ha navegado a la aventura moviéndose gracias al primer impulso y fuerza activa que recibió de ella.... Con justicia das señales, DEMEA, de estar horrorizado al oír estas extrañas suposiciones. Pero estas suposiciones, y mil más del mismo tipo que serían posibles, son de CLEANTES, no mías; desde el momento en que los atributos de la DEIDAD se suponen finitos, todas pueden tener lugar. Y yo, por mi parte, no puedo pensar que un sistema de teología tan arbitrario e inestable sea en modo alguno mejor que la carencia absoluta de todo sistema.

[*Cleantes*]

-¡Rechazo por completo todas esas suposiciones! —exclamó CLEANTES—. Pero no me producen horror, especialmente cuando son propuestas de esa manera tan desorganizada como provienen de ti. Muy al contrario, me complacen cuando veo que, por extrema que sea la indulgencia que das

a tu imaginación, nunca puedes liberarte de la hipótesis de un designio en el universo, sino que te ves obligado a recurrir a ella a cada paso. A esta concesión tuya me adhiero con firmeza, y esto es lo que considero suficiente fundamento para la religión.

PARTE VI

[*Demea*]

-Habrá de ser, ciertamente, una construcción muy frágil la que pueda erigirse sobre cimientos tan tambaleantes —dijo DEMEA—. Mientras no estemos seguros de si hay una Deidad o muchas ; o de si esa Deidad o Deidades a las que debemos nuestra existencia son perfectas o imperfectas, subordinadas o supremas, vivas o muertas, ¿qué crédito o confianza podremos depositar en ellas? ¿Qué tipo de devoción o adoración dedicarles? ¿Qué veneración u obediencia rendirles? Para todos los propósitos de la vida, la teoría de la religión se convierte en algo completamente inútil; e incluso con respecto a las consecuencias especulativas, su falta de certeza ha de hacerla totalmente precaria e insatisfactoria.

[*Filón*]

-Para hacerla aún más insatisfactoria —dijo FILÓN—, se me ocurre otra hipótesis que ha de adquirir un aire de probabilidad si seguimos el método de razonar en el que tanto ha insistido CLEANTES, a saber: que *efectos semejantes surgen de causas semejantes*. Éste es el principio que, según él, constituye el fundamento de la religión. Pero hay otro principio de igual tipo, que no es menos cierto y que también se deriva de la misma fuente de la experiencia. Es éste: que *allí donde se observa q*ue *varias circunstancias conocidas son similares, se hallará que las desconocidas también son similares*. Así, si vemos las extremidades de un cuerpo humano, concluimos que también habrán de ir acompañadas de una cabeza humana, aunque ésta se esconda a nuestra vista. Asimismo, si vemos a través de una brecha en el muro una pequeña parte del sol, concluimos que, si el muro desapareciera, veríamos este cuerpo en su totalidad. En breve: este método de razonar es tan obvio y conocido, que jamás podríamos tener el menor escrúpulo acerca de su solidez. Ahora bien, si examinamos el universo en la medida en que éste nos es conocido, vemos que encierra una gran semejanza con un animal o un cuerpo organizado, y parece estar activado por un similar principio de vida y movimiento. Una continua circulación de la materia no produce desorden en él; un continuo desgaste en cada parte es reparado incesantemente; se percibe la más estrecha simpatía entre las partes del sistema entero, y cada parte o miembro, al desempeñar las funciones que le son propias, está operando tanto para lograr su propia conservación como la del todo. Deduzco, por tanto, que el mundo es un animal y que la Deidad es el ALMA del mundo, la cual actúa sobre él y es activada por él. Tú, CLEANTES, tienes demasiados conocimientos como para sorprenderte lo más mínimo ante esta opinión, la cual, como bien sabes, fue mantenida por casi todos los teístas de la antigüedad y es la que prevalence sobre cualquier otra en sus discursos y razonamientos. Pues aunque algunas veces los filósofos antiguos razonan a partir de las causas finales, como si pensaran que el mundo es obra de Dios, parece, sin embargo, que su noción favorita es la de considerar el mundo como su cuerpo, cuya organización le

hace estar al servicio de Él. Y debe reconocerse que , como el universo se asemeja más a un cuerpo humano que a las obras producidas por la invención y el arte humanos, si nuestra limitada analogía pudiese extenderse con alguna propiedad a toda la naturaleza, parece que nuestra inferencia mejor justificada estaría más en favor de la antigua teoría que de la moderna. Hay, además. muchas otras ventajas en la primera teoría —[continuó FILÓN]—, que la hicieron recomendable a los teólogos antiguos. Nada más repugnante a todas sus nociones —pues nada repugna más a la experiencia común— que una mente sin cuerpo: una mera sustancia espiritual fuera del alcance de sus sentidos y de su entendimiento, y de la cual no habían observado ni un solo ejemplo en toda la naturaleza. Sabían de una mente y un cuerpo, porque habían sentido ambos; de la misma manera, también sabían de un orden, arreglo, organización o maquinaria interna. Y tenía que parecerles razonable transferir esta experiencia al universo, y suponer que el alma y el cuerpo divinos también eran coetáneos, y que ambos tenían un orden y arreglo inherentes a ellos y naturalmente inseparables de ellos. He aquí, pues, CLEANTES , una nueva especie de antropomorfismo sobre la que puedes deliberar, y una teoría que no parece estar expuesta a dificultades considerables. Seguro que tú estás demasiado por encima de *prejuicios sistemáticos* como para encontrar más dificultades en suponer que un cuerpo —orginalmente, o de suyo, o debido a causas desconocidas— esté poseído de orden y organización, que en suponer que un orden similar pertenezca a la mente. Pero uno pensaría que el *prejuicio vulgar* de que el cuerpo y la mente siempre han de hacerse mutua compañía, no ha de ser enteramente ignorado; pues dicho prejuicio está fundado en la *experiencia vulgar,* que es la única que tú profesas estar siguiendo en todas estas investigaciones teológicas. Y si afirmas que nuestra ilimitada experiencia es una norma desigual para juzgar el ilimitado ámbito de la naturaleza, estás abandonando enteramente tu propia hipótesis y debes adoptar de aquí en adelante nuestro misticismo, como tú lo llamas, y admitir la absoluta incomprensibilidad de la Naturaleza Divina.

[*Cleantes*]

-Concedo que esta teoría no se me había ocurrido —replicó CLEANTES—, a pesar de que es bastante natural. Y no puedo ahora mismo expresar mi opinión sobre ella, debido al poco tiempo que he tenido para examinarla y pensarla.

[*Filón*]

-Eres, ciertamente, muy escrupuloso —dijo FILÓN—. Si yo hubiera tenido que examinar algún sistema de los tuyos, no habría actuado ni con la mitad de precaución y reserva a la hora de empezar a poner objeciones y dificultades. Sin embargo, si algo se te ocurre, nos harás un favor presentándonoslo.

[*Cleantes*]

-Si es así —replicó CLEANTES— lo que a mí me parece es que, aunque el mundo se asemeja a un cuerpo animal en muchas cosas, también esta analogía es deficiente en muchos otros particulares de capital importancia: el mundo no tiene órganos de sentido; no hay en él sede para un pensamiento o razón; carece de un origen preciso de su movimiento y acción. En suma, parece encerrar una semejanza más estrecha con un vegetal que con un animal y, por tanto, tu inferencia a favor de un alma de mundo parece, hasta aquí, insatisfactoria. Pero, en segundo lugar, tu teoría parece implicar la eternidad del mundo; y ése es un principio que, según yo pienso, puede ser refutado con las más poderosas razones y probabilidades. Con este propósito sugeriré un argumento sobre el cual, creo, no ha insistido ningún escritor. Quienes razonan a partir del reciente origen de las artes y las ciencias, a pesar de que sus inferencias no carecen de fuerza, pueden quizá ser refutados mediante consideraciones derivadas de la naturaleza de la sociedad humana, la cual se encuentra en un estado de continua oscilación entre la ignorancia y el conocimiento, la libertad y la esclavitud, la riqueza y la pobreza; de tal manera, que nos resulta imposible, partiendo de nuestra limitada experiencia, predecir qué sucesos pueden o no pueden esperarse. El saber antiguo y la historia parecerían haber estado en gran peligro de perecer tras la invasión de las naciones bárbaras; y si estas convulsiones hubieran durado algo más de tiempo, o hubiesen sido algo más violentas, es muy probable que no hubiésemos conocido lo que ocurrió en el mundo hace unos pocos siglos. Es más: si no hubiera sido por la superstición de los Papas, los cuales preservaron un poco del LATÍN a fin de mantener la apariencia de ser una Iglesia antigua y universal, esa lengua habría sido totalmente olvidada; en cuyo caso, el mundo occidental, al ser completamente bárbaro, no hubiera estado en disposición de recibir la lengua y el saber griegos que le fueron entregados tras el saqueo de CONSTANTINOPLA. Cuando el saber y los libros se hubieran extinguido, hasta las artes mecánicas habrían decaído considerablemente; y es fácil imaginar que las fábulas o la tradición habrían adscrito a aquéllas un origen muy posterior al que en realidad tuvieron. Por tanto, este vulgar argumento en contra de la eternidad del mundo parece un poco precario. Sin embargo, en esto otro sí parecen estar los cimientos de un argumento mejor: LÚCULO fue el primero que trajo los cerezos de ASIA a EUROPA, aunque ese árbol se da tan bien en muchos climas europeos, que crece en los bosques sin que nadie lo cultive. ¿Es posible que, a lo largo de toda una eternidad, ningún europeo hubiera viajado a Asia y hubiese pensado trasplantar a su país un fruto tan delicioso? 0, si el árbol fue alguna vez trasplantado y propagado, ¿cómo pudo haber perecido después? Los imperios pueden crearse y extinguirse; la libertad y la esclavitud se suceden alternativamente; la ignorancia y el saber se turnan; pero el cerezo siempre permanecerá en los bosques de Grecia, España e Italia, y nunca se verá afectado por las

revoluciones de la sociedad humana. No hace dos mil años —[continuó diciendo CLEANTES]— que las viñas fueron trasplantadas a Francia, a pesar de que no hay clima en el mundo que les sea más favorable. No han pasado tres siglos desde que los caballos, las vacas, las ovejas, los cerdos, los perros, el maíz fueron conocidos en AMÉRICA. ¿Es posible que en alguna de las vueltas dadas por la Tierra a lo largo de toda una eternidad no hubiese surgido un COLÓN que pudiera haber abierto la comunicación entre EUROPA y aquel Continente? Según eso, también podríamos imaginar que los hombres podrían usar medias durante diez mil años, sin tener jamás sentido para pensar en unas ligas con que sujetárselas. Todas éstas parecen ser pruebas convincentes de la juventud, o mejor, de la infancia del mundo; de éste como algo fundado en la operación de principios más constantes y firmes que aquéllos por los que la sociedad humana se gobierna y dirige. Nada menos que una total y violenta alteración de los elementos es lo que haría falta para destruir todos los animales y vegetales EUROPEOS que pueden encontrarse ahora en el mundo occidental.

[*Filón*]

-¿Y qué argumento tienes contra tales cataclismos? —replicó FILÓN—. Se pueden descubrir por toda la faz de la Tierra fuertes y casi incontestables pruebas de que cada parte de este globo ha permanecido completamente cubierta de agua durante edades enteras. Y aunque se supusiera que el orden es inseparable de la materia e inherente a ella, la materia puede ser susceptible de muchas y enormes disrupciones a lo largo de períodos interminables de duración eterna. Los cambios incesantes a los que cada parte suya está sujeta parecen sugerir algunas transformaciones generales de ese tipo ; aunque, al mismo tiempo, se puede observar que todos los cambios y corrupciones de los que hemos tenido experiencia no son sino transiciones de un estado de orden a otro, y que la materia no puede nunca permanecer en un estado de total deformidad y confusión. Lo que vemos en las partes puede inferirse que acontece en el todo. Por lo menos, ése es el método de razonamiento sobre el que tú apoyas toda tu teoría. Y si yo estuviera obligado a defender algún sistema particular de este tipo, cosa que nunca haría por propia voluntad, no estimo ninguno más plausible que el que adscribe al mundo un eterno e inherente principio de orden, aunque acompañado de grandes y continuas convulsiones y alteraciones. Esto resuelve de una vez todas las dificultades. Y si la solución, al ser tan general, no resulta enteramerte completa y satisfactoria, es, por lo menos, una teoría a la que más pronto o más tarde tendremos que recurrir, sea cual fuere el sistema que abracemos. ¿Cómo podrían las cosas haber sido tal y como son, si no hubiera un principio inherente de orden en alguna parte, ya en el pensamiento, ya en la materia? Es por completo indiferente a cuál de los dos queramos dar la preferencia. El azar no tiene cabida en ninguna hipótesis, ni escéptica, ni religiosa. No hay duda de que todo está gobernado por leyes firmes e inviolables. Y si la más recóndita esencia de las cosas

se nos mostrara abiertarnente, descubriríamos entonces una escena de la que en el presente no podemos tener idea. En lugar de admirar el orden de los seres naturales, veríamos claramente que fue absolutamente imposible para ellos, hasta en lo más pequeño, admitir ninguna otra disposición. Si alguien se viera inclinado a resucitar la antigua Teología Pagana que mantenía, según sabemos por Hesíodo, que este globo estaba gobernado por 30.000 Deidades que surgieron de los escondidos poderes de la naturaleza, tú, CLEANTES, objetarías naturalmente que nada se gana con esta hipótesis, y que es igualmente fácil suponer que todos los hombres y animales —seres más numerosos pero menos perfectos— también surgieron inmediatamente de un origen similar. Lleva la misma inferencia un paso más allá, y encontrarás una numerosa sociedad de Deidades tan explicables como una Deidad universal que posee en sí misma los poderes y perfecciones de dicha sociedad entera. Debes reconocer, por lo tanto, que todos estos sistemas de escepticismo, politeísmo y teísmo descansan, según tus principios, en una base semejante, y que ninguno de ellos tiene ventajas sobre los otros. Partiendo de ahí, podrás llegar a darte cuenta de la falacia de tus principios.

PARTE VII

[*Filón*]

-Pero en este punto —continuó FILÓN—, al examinar el antiguo sistema del alma del mundo, se me viene de pronto a la cabeza una nueva idea que, si es válida, estará muy próxima a destruir todo tu razonamiento, e incluso las primeras inferencias en las que has depositado tanta confianza. Si el universo encierra una mayor semejanza con los cuerpos animales y los vegetales que con las obras del arte humano, es más probable que su causa se asemeje más a la causa de los primeros que a la de las segundas; y, así, debería adscribir su origen a la generación o a los procesos vegetativos, antes que a la razón o al designio. Tu conclusión, por tanto, incluso siguiendo tus propios principios, está lisiada y es defectuosa.

[*Demea*]

-Te ruego, dijo DEMEA, que desarrolles tu argumento un poco más, porque no puedo comprenderlo, dicho de esa manera concisa con que lo has expuesto.

[*Filón*]

-Nuestro amigo CLEANTES —replicó FILÓN— asegura, como ya has oído tú mismo, que como ninguna cuestión de hecho puede probarse sino mediante la experiencia, la existencia de una Deidad no admite prueba alguna que se adquiera por otros medios. El mundo, dice él, se asemeja a las obras de invención humana; por tanto, su causa debe también asemejarse a la causa de aquéllas. Puede señalarse aquí que la operación de una parte muy pequeña de la naturaleza, es decir, el hombre, actuando sobre otra parte muy pequeña, es decir, la materia inanimada que está a su alcance, es la regla por la cual CLEANTES juzga acerca de los orígenes del todo. CLEANTES mide objetos que son enormemente desproporcionados entre sí, con la misma y única regla. Pero, a fin de dejar de lado todas las objeciones que surgen en este asunto, yo afirmo que hay otras partes del universo (además de las máquinas de invención humana) que encierran una mayor semejanza con la fábrica del mundo y que, por tanto, proporcionan una mejor conjetura acerca del origen universal de este sistema. Estas partes son los animales y los vegetales. Sencillamente, el mundo se asemeja más a un animal o a un vegetal, que a un reloj o a un telar. Su causa, por tanto, es más probable que se asemeje a la causa de los primeros. La causa de los primeros es la generación o los procesos vegetativos. Por lo tanto, podemos inferir que la causa del mundo es algo similar o análogo a la generación o a los procesos vegetativos.

[*Demea*]

-Pero, ¿cómo puede concebirse que el mundo pueda surgir de algo similar a los procesos vegetativos o a la generación? —dijo DEMEA.

[*Filón*]

-Muy fácilmente —respondió FILÓN—. De la misma manera que un árbol deja caer su semilla en la tierra que está próxima a él y produce otros

árboles, así el gran vegetal, el mundo o este sistema planetario, produce en sí mismo ciertas semillas que, al esparcirse por el caos que le rodea, germinan y dan lugar a otros nuevos mundos. Un cometa, por ejemplo, es la semilla de un mundo; y después que ha madurado completamente tras pasar de sol a sol y de estrella a estrella, cae sobre los elementos sin forma que por todas partes rodean este universo, e inmediatamente florece en otro nuevo sistema. 0 si, para variar (pues no veo otra ventaja), suponemos que este mundo es un animal: un cometa es el huevo de este animal; y del mismo modo que un avestruz deposita su huevo en la arena, y ésta, sin ningún otro cuidado, incuba el huevo y produce un nuevo animal, así...

[*Demea*]

-Ya te entiendo, —dijo DEMEA—. ¡Pero cuán disparatadas y arbitrarias son esas suposiciones! ¿Qué *datos* tienes para sacar tan extraordinarias conclusiones? ¿Y es la leve, imaginaria semejanza del mundo con un vegetal o un animal, razón suficiente para establecer la misma inferencia respecto a ambos? Unos objetos que, en general, son tan enormemente diferentes, ¿pueden regularse por la misma norma?

[*Filón*]

-¡Exacto! —exclamó FILÓN—. Ése es el punto en el que he estado insistiendo todo este tiempo. He asegurado que carecemos de *datos* para establecer sistema alguno de cosmogonía. Nuestra experiencia, tan imperfecta en sí misma y tan limitada en extensión y duración, no puede proporcionarnos ninguna conjetura probable con respecto a la totalidad de las cosas. Pero si tuviéramos la necesidad de apoyarnos en alguna hipótesis, ¿por qué regla —pregunto— deberíamos determinar nuestra elección? ¿Hay alguna otra regla, además de la mayor semejanza de los objetos que se comparan? ¿Es que una planta o un animal, los cuales surgen, respectivamente, de los procesos vegetativos o de la generación, no encierran una mayor semejanza con el mundo, que la que encierra una máquina artificial, surgida de la razón y el designio?

[*Demea*]

-Pero, ¿qué son ese proceso vegetativo y esa generación de que hablas? —dijo DEMEA—. ¿Puedes explicar sus operaciones y analizar esa sofisticada estructura interna de la que dependen?

[*Filón*]

-Puedo hacerlo, por lo menos, en la misma medida en que CLEANTES puede explicar las operaciones de la razón, y analizar esa estructura interna de la que *la razón* depende —replicó FILÓN—. Pero, sin recurrir a ninguna de esas elaboradas disquisiciones, me basta ver a un animal para inferir que se originó a partir de la generación; y eso lo hago con la misma certeza con que tú concluyes que una casa ha sido construida de acuerdo con un plano. Las palabras *generación* y *razón* indican solamente ciertos poderes y energías de la naturaleza, cuyos efectos son conocidos, pero cuya esencia es incomprensible; y ninguno de estos dos principios

goza de privilegio sobre el otro a la hora de establecer una regla para toda la naturaleza.

En realidad, DEMEA, puede esperarse razonablemente que, cuanto más amplias sean las perspectivas con que miramos las cosas, mejor nos guiarán en nuestras conclusiones acerca de asuntos tan extraordinarios y magníficos. Solamente en este pequeño rincón del cosmos hay cuatro principios —*razón, instinto, generación, vegetación*— que se asemejan entre sí y que son causas de efectos semejantes. ¿Cuántos serán los otros principios que de modo natural podemos suponer existiendo en el inmenso y variado ámbito del Universo, y que veríamos si pudiésemos viajar de planeta a planeta y de sistema a sistema con el propósito de examinar cada parte de esta poderosa fábrica? Cada uno de los cuatro principios arriba mencionados (y cien más que están abiertos a nuestras conjeturas) puede proporcionarnos una teoría por la que juzgar acerca del origen del mundo; y es de un palpable y flagrante partidismo confinar nuestra visión exclusivamente al principio que rige las operaciones de nuestras mentes. Si este principio fuese más inteligible para tal propósito, un partidismo así sería en cierto modo excusable; pero la razón es, en su fábrica y estructura internas, algo tan poco conocido para nosotros como lo es el instinto o la vegetación; y quizá hasta esa vaga e indeterminada palabra, *naturaleza*, a la que el hombre común todo lo refiere, sea en el fondo igual de inexplicable. Los efectos de estos principios nos son conocidos por experiencia; pero los principios mismos y su modo de operación nos son totalmente desconocidos; y no es menos inteligible, ni está en menos conformidad con la experiencia, decir que el mundo surgió de un proceso vegetativo a partir de una semilla desprendida de otro mundo, que decir que surgió de una razón o plan divinos, en el sentido en que CLEANTES lo entiende.

[*Demea*]

-Pero a mí me parece —dijo DEMEA— que si el mundo tuviera una cualidad vegetativa y pudiera plantar las semillas de nuevos mundos en el *caos* infinito, éste podría ser un argumento más en favor de un designio de su Autor. Pues, ¿de dónde podría surgir una facultad tan maravillosa, sino de un designio? ¿Cómo podría surgir el orden de un algo que no percibe el orden que ese mismo algo confiere?

[*Filón*]

-Sólo necesitas mirar a tu alrededor para satisfacerte en lo que a esta pregunta se refiere —replicó FILÓN—. Un árbol confiere orden y organización a otro árbol que surge de él. Y esto lo hace sin conocer tal orden. Lo mismo hace un animal con respecto a su cría; un pájaro con respecto a su nido. Y ejemplos de esta clase son incluso más frecuentes en el mundo, que aquellos otros en los que el orden surge de la razón y la planificación. Decir que todo este orden en animales y vegetales procede en última instancia de un designio, es afirmar algo sin probarlo. Y este punto importantísimo sólo puede alcanzarse con certeza probando *a priori* que el orden está ligado

por naturaleza al pensamiento y que no puede pertenecer a la materia, ni de suyo, ni en virtud de principios originales y desconocidos.

Pero hay algo más, DEMEA —[continuó diciendo FILÓN]—. Esta objeción que tú presentas no puede ser jamás utilizada por CLEANTES, sin renunciar a la defensa que antes ha hecho contra una de mis objeciones. Cuando yo le pregunté acerca de la causa de esa razón e inteligencia supremas en las que él lo resuelve todo, me dijo que la imposibilidad de satisfacer tales preguntas no podía considerarse como una objeción en ninguna especie de filosofía. *Debemos detenernos en alguna parte* -dice él-; *nunca está al alcance de la capacidad humana explicar las causas últimas o mostrar las últimas conexiones de los objetos. Es suficiente con que los pasos que demos conforme vamos avanzando, estén apoyados en la experiencia y la observación.* Ahora bien: es innegable, basándonos en la experiencia, que la vegetación y la generación, así como la razón, son principios de orden en la naturaleza. Si yo prefiero hacer descansar mi sistema de cosmogonía en los dos primeros y no en el último, ello es algo que dependerá de mi elección. El asunto está enteramente abierto a lo que yo decida. Y cuando CLEANTES me pregunta cuál es la causa de esa gran facultad vegetativa o generativa, yo tengo el mismo derecho a preguntarle a él por la causa de su gran principio razonador. Hemos acordado entre él y yo prohibirnos formular tales cuestiones; y es a él, principalmente, a quien le interesa respetar el acuerdo en la presente ocasión. Juzgando por lo limitado e imperfecto de nuestra experiencia, la generación tiene algunos privilegios sobre la razón; pues vemos cada día surgir la segunda de la primera, y nunca la primera de la segunda. Te ruego que compares las consecuencias de ambas posturas. El mundo —digo yo— se asemeja a un animal; por lo tanto, es un animal y surgió de la generación. Confieso que los pasos son muy grandes; sin embargo, hay alguna pequeña apariencia analogía en cada uno de los pasos. El mundo, —dice CLEANTES— se asemeja a una máquina; por lo tanto, es una máquina y surgió de un plan o designio. Los pasos que aquí se dan son igualmente grandes, y la analogía es menos evidente. Y si él intenta llevar *mi* hipótesis un paso más allá e inferir un designio o una razón partiendo del gran principio de la generación en el cual yo insisto, también puedo yo, con mayor autoridad, usar la misma libertad llevando más allá su hipótesis e infiriendo una teogonía o generación divina a partir de su principio de razón. Tengo, por lo menos, una vaga sombra de experiencia, que es lo máximo que puede alcanzarse cuando estamos tratando del presente asunto. Pues es un hecho observado en innumerables ocasiones que la razón surge del principio de la generación y que jamás surge de ningún otro principio. Hesíodo y todos los mitólogos antiguos estuvieron tan impresionados con esta analogía, que explicaron universalmente el origen de la naturaleza diciendo que ésta había venido de un nacimiento animal y de la copulación. También Platón, en la medida en que es inteligible, parece haber adoptado la misma noción en el *Timeo.* Los brahamanes aseguran

que el mundo surgió de una araña infinita que tejió toda esta compleja masa con hilos surgidos de sus entrañas, y que luego aniquila todo o parte de lo que ha hecho, absorbiéndolo y convirtiéndolo en su propia esencia. Es éste un tipo de cosmogonía que nos resulta ridículo, porque una araña es un animal pequeño e insignificante cuyas operaciones no pueden servir de modelo para todo el universo. Pero, en cualquier caso, he aquí una nueva especie de analogía, incluso en nuestro globo. Y si hubiera un planeta completamente poblado de arañas (lo cual es muy posible), esta inferencia sería allí algo tan natural e irrefutable como la que en nuestro planeta adscribe el origen de todas las cosas a un designio o inteligencia, tal y como lo explicaba CLEANTES. Por qué un sistema ordenado no puede surgir de la panza lo mismo que puede hacerlo del cerebro, es algo para lo que CLEANTES tendrá dificultad en dar una razón satisfactoria.

[*Cleantes*]

-Debo confesar, FILÓN —replicó CLEANTES—, que de entre todos los hombres vivos, no hay ninguno a quien la tarea que te has propuesto de levantar dudas y objeciones le vaya mejor que a ti y parezca serle tan natural e inevitable. Tan grande es tu fertilidad inventiva, que no me avergüenzo de reconocerme incapaz de resolver regularmente, y ahora mismo, tantas dificultades —y tan apartadas del hilo principal de nuestra discusión— como has levantado ante mí. Sin embargo, puedo ver claramente, en general, su falacia y error. Y no me cabe la menor duda de que te hallas ahora en el mismo caso, y de que no encontrarías las soluciones con tanta facilidad como has propuesto tus objeciones. Por el contrario, te darás cuenta de que el sentido común y la razón están contra ti, y de que esas caprichosas fantasías que nos has expuesto podrán, quizá, confundirnos, pero jamás podrán convencernos.

PARTE VIII

[*Filón*]

-Lo que tú atribuyes a la fertilidad de mi invención —replicó FILÓN— se debe enteramente a la naturaleza del asunto. En cuestiones que se adaptan al estrecho ámbito de la razón humana hay, por lo común, una sola elección que lleva consigo probabilidad o convicción; y a un hombre que esté en su sano juicio, todas las demás suposiciones le parecerán absurdas y quiméricas. Pero en asuntos como el presente, cien opiniones contradictorias pueden contener alguna especie de analogía imperfecta, y la invención tiene aquí amplio terreno para ejercitarse. Sin hacer un gran esfuerzo de pensamiento, creo que podrían proponerse en un instante otros sistemas de cosmogonía que tuvieran cierta apariencia de verdad, aunque de entre mil o un millón de sistemas, sólo uno —ya el tuyo, ya uno de los míos fuera el verdadero. Por ejemplo: ¿qué ocurriría si yo reviviera la vieja hipótesis epicúrea? Se ha estimado comúnmente, y creo que con justicia, que ese sistema es el más absurdo que se ha propuesto hasta la fecha. Y sin embargo, pienso que, con unas pocas alteraciones, podría revestirse de una cierta apariencia de probabilidad. En lugar de suponer que la materia es infinita, como hace Epicuro, supongamos que es finita. Un número finito de partículas sólo es susceptible de transposiciones finitas; y a lo largo de una duración eterna debe suceder que cada posible orden o posición tenga lugar un número infinito de veces. Este mundo, por lo tanto, con todos sus sucesos, incluso los más minúsculos, ha sido antes producido y destruido, y será de nuevo producido y destruído sin cortapisas ni limitaciones de ninguna clase. Nadie que tenga idea de los poderes de lo infinito en comparación con lo finito, albergará jamás escrúpulo alguno en aceptar esta conclusión.

[*Demea*]

-Pero esto implica —dijo DEMEA— que la materia puede adquirir movimiento sin necesidad de ningún agente voluntario o primer motor.

[*Filón*]

-¿Y qué dificultad hay en suponerlo así? —replicó FILÓN—. Cada suceso, antes de la experiencia, es igualmente difícil e incomprensible. Y cada suceso, después de la experiencia, es igualmente fácil e inteligible. En muchos casos, el movimiento —debido a la gravedad, a la elasticidad, a la electricidad— comienza en la materia, sin que haya ningún agente voluntario conocido; y suponer siempre en estos casos un agente voluntario desconocido es una mera hipótesis, y una hipótesis que no lleva consigo ninguna ventaja. Que el movimiento se origine en la materia misma es algo que puede concebirse *a priori,* igual que puede concebirse que le sea comunicado por la mente y la inteligencia. Además, ¿por qué no puede haberse propagado el movimiento mediante un impulso desde toda la eternidad, quedando todavía la misma o casi la misma reserva de ese impulso contenida en el universo? Tanto se gasta en la composición del movimiento

como se recupera por su descomposición. Y cualesquiera que sean las causas, es cierto el hecho de que la materia está y siempre ha estado en una agitación continua, según alcanzan a verlo la experiencia y la tradición humanas. Probablemente no hay ahora en el universo ni una partícula de materia que esté en absoluto reposo. Y esta misma consideración con la que nos hemos tropezado en el transcurso de nuestra discusión —continuó FILÓN—, también nos sugiere una nueva hipótesis de cosmogonía que no es absolutamente absurda e improbable. ¿Hay un sistema, un orden, una economía de cosas, por medio de los cuales la materia pueda mantener esa agitación perpetua que parece serle esencial, conservando al mismo tiempo una constancia en las formas que produce? Hay, ciertamente, una economía así, pues, de hecho, tal es el caso en el mundo presente. El continuo movimiento de la materia, por lo tanto, a lo largo de trasposiciones menos que infinitas, debe producir esta economía u orden; y por su misma naturaleza, ese orden, una vez establecido, se sostiene a sí mismo durante mucho tiempo, si no lo hace por toda la eternidad. Pero siempre que la materia esté tan equilibrada, arreglada y ajustada como para continuar en perpetuo movimiento, conservando al mismo tiempo la constancia de las formas, su situación deberá tener necesariamente esa apariencia de arte y planificación que observamos en el presente. Todas las partes de cada forma deben estar relacionadas entre sí y deben también guardar una relación con el todo; y el todo debe guardar una relación con las otras partes del universo, con el elemento en el que esa forma subsiste, con los materiales de que se sirve para reparar sus pérdidas y deterioros, y con cualquier otra forma que le sea hostil o amistosa. Un defecto en alguno de estos particulares destruirá la forma, y la materia de que está compuesta quedará en libertad y se precipitará en una serie de movimientos irregulares y de fermentaciones, hasta unirse de nuevo en alguna otra forma regular. Si no hubiera una forma dispuesta a recibirla, y si la cantidad de esta materia corrompida fuera muy grande en el universo, el universo mismo estaría desordenado y no pasaría de ser, o bien el débil embrión de un mundo en sus comienzos que es así destruido, o la osamenta podrida de un mundo languideciendo en la vejez y la enfermedad. En cualquier caso, un caos tendría lugar hasta que una cantidad finita, pero numerosísima, de revoluciones produjera por fin algunas formas cuyas partes y órganos estuvieran tan ajustados que fuesen capaces de sostenerlas en medio de la continua sucesión de la materia.

Supongamos (tratando de variar la expresión) que la materia fuese arrojada a una posición cualquiera por una fuerza ciega y sin control. Es evidente que esta primera posición suya sería, con toda probabilidad, la más confusa y desordenada que imaginarse puede, sin semejanza alguna con esas obras que son producto de la planificación humana, las cuales, junto con una simetría en sus partes, muestran un ajuste de los medios a los fines y una tendencia a la autopreservación. Si la fuerza activadora

cesase después de esta operación, la materia permanecería por siempre en desorden y continuaría siendo un inmenso caos, sin ninguna proporción o actividad. Pero supongamos que la fuerza activadora, cualquiera que ésta sea, permanece en la materia. Entonces, aquella primera posición dará lugar inmediatamente a una segunda que, muy probablemente, será tan desordenada como la primera; y así sucesivamente, a través de muchas sucesiones de cambios y alteraciones. Ningún orden o posición particular permanece jamás inalterado. La fuerza original, al seguir estando activa, confiere a la materia una perpetua inquietud. Cada posible situación es producida, e, instantáneamente, cada situación posible es destruida. Si por un momento aparece un destello de orden, es al instante desplazado y confundido por la fuerza incesante que activa todas las partes de la materia.

Así, el universo transcurre durante mucho tiempo en una continua sucesión de caos y desorden —[siguió argumentando FILÓN]—. Pero, ¿no sería posible que finalmente, sin perder su movimiento y fuerza activa (que hemos supuesto inherentes a él), lograse conservar una uniformidad de apariencia en medio de la continua fluctuación y movimiento de sus partes? Tal es el caso que actualmente se da en el universo. Cada individuo y cada parte de cada individuo están cambiando constantemente; y, sin embargo, el todo permanence, en apariencia, el mismo. ¿Es que acaso no nos está permitido esperar esta situación, o mejor dicho, estar seguros de ella, como resultado de una serie eterna de alteraciones en una materia sin guía, y no puede esto explicar todas las apariencias de saber y planificación que tienen lugar en el universo? Meditemos un poco sobre el asunto, y hallaremos que si la materia es capaz de alcanzar ese ajuste de aparente estabilidad en sus formas, conservando al mismo tiempo la real y perpetua alteración o movimiento de sus partes, habremos dado con una solución al problema, que, si no es la verdadera, será, por lo menos, plausible.

Es, pues, vano empeño insistir en los usos de las partes en animales o vegetales, y en el curioso ajuste de esas partes entre sí. Pues, ¿cómo podría existir un animal —me pregunto—, si sus partes no estuvieran ajustadas de esta manera? ¿Es que no sabemos que un animal perece inmediatamente cuando cesa de darse ese ajuste, y que su materia, corrompiéndose, intenta alguna nueva forma? Ocurre, ciertamente, que las partes del mundo están tan bien ajustadas que, inmediatamente, alguna forma regular reclamará esa materia corrompida. Si no fuera así, ¿podría subsistir el mundo? ¿No se disolvería como el animal, y pasaría una serie de estados y situaciones hasta que, después de una enorme, aunque finita, sucesión, cayera por fin en un orden como el presente u otro parecido?

[***Cleantes***]

-Bueno es —replicó CLEANTES— que nos hayas dicho que esta hipótesis tuya se te ocurrió de pronto en el transcurso de la discusión. Pues si hubieras tenido tiempo de examinarla, te habrías dado cuenta muy pronto de las objeciones insuperables a que se expone. Dices que ninguna forma

puede subsistir, a menos que posea esos poderes y órganos que se requieren para su subsistencia; continuamente y sin interrupción debe buscarse un nuevo orden o economía hasta dar con uno que pueda mantenerse por sí mismo. Pero, según esta hipótesis, ¿de dónde provienen las múltiples comodidades y ventajas que tienen los hombres y todos los animales ? Dos ojos y dos oídos no son absolutamente necesarios para la subsistencia de la especie. La especie humana podría haberse propagado y preservado aunque no existieran los caballos, los perros, las vacas, las ovejas y todos esos frutos y productos innumerables que nos sirven de satisfacción y disfrute. Si no se hubieran creado los camellos para el uso del hombre que habita en los arenosos desiertos de ÁFRICA y ARABIA, ¿se habría disuelto por eso el mundo? Si no se hubiera descubierto el metal imantado para dar a la aguja de la brújula esa útil y maravillosa dirección, ¿se habrían extinguido inmediatamente la sociedad y la especie humanas? Aunque las máximas por las que se rige la naturaleza son, en general, muy frugales, los ejemplos de esta clase están muy lejos de ser excepcionales; y cada uno de ellos es prueba suficiente de un designio -de un benevolente designio- que dio origen al orden y organización del universo.

[*Filón*]

-Desde luego, puedes deducir con seguridad —dijo FILÓN— que mi hipótesis anterior es por ahora muy incompleta e imperfecta. No tengo escrúpulo en reconocerlo. Pero ¿podemos esperar razonablemente un mejor resultado de otros intentos de esta naturaleza? ¿Podemos confiar en erigir un sistema de cosmogonía que no esté sujeto a excepciones y que no contenga ninguna circunstancia que repugne a nuestra limitada e imperfecta experiencia de la analogía de la naturaleza? Ciertamente, tu teoría tampoco puede pretender alcanzar una ventaja sobre las otras, a pesar de que has caído en el *antropomorfismo,* que es lo mejor para mantener una conformidad con la experiencia común. Vamos a someterlo a juicio una vez más. En todos los casos que hemos tenido ocasión de ver, las ideas son copias de los objetos reales, y son meramente imitativas, no arquetípicas -para expresarme en términos cultos. Tú inviertes ese orden y das al pensamiento la precedencia. En todos los casos que hemos tenido ocasión de ver, el pensamiento no tiene influencia sobre la materia, a excepción de esas ocasiones en que la materia está tan cercana a él, que llega a darse una influencia recíproca. Ningún animal puede mover nada inmediatamente, excepto los miembros de su propio cuerpo; y, ciertamente, la igualdad de la acción y la reacción parece ser una ley universal de la naturaleza; pero tu teoría implica una contradicción de esta experiencia. Estos ejemplos, junto con muchos más que sería fácil reunir (particularmente la suposición de una mente o sistema de pensamiento que sea eterno, o en otras palabras, un animal ingenerable e inmortal), estos ejemplos, digo, pueden enseñarnos a todos a ser sobrios a la hora de condenarnos mutuamente, y pueden hacernos ver que, como jamás ningún sistema de esta clase debería ser

aceptado partiendo de una ligera analogía, tampoco ningún sistema debería ser rechazado por razón de alguna pequeña incongruencia. Pues éstas son dificultades de las no podemos, con justicia, declarar exenta a ninguna persona.

Es un hecho admitido que todos los sistemas religiosos están sujetos a grandes e insuperables dificultades. Cada contendiente triunfa cuando le toca su turno, mientras lleva adelante su ataque y expone los absurdos, las barbaridades y las perniciosas opiniones de su antagonista. Pero todas estas discusiones, consideradas en conjunto, no hacen otra cosa sino preparar una victoria para el *escéptico,* el cual dice que no hay sistema alguno, referente a estos asuntos, que deba ser aceptado. Y ello, por esta sencilla razón: porque jamás deberíamos asentir a ningún absurdo, cualesquiera que sean los asuntos que tratemos. Una total suspensión del juicio parece ser aquí la solución más razonable. Y si todo ataque, como puede observarse comúnmente, tiene éxito entre los teólogos, y ninguna defensa lo tiene, ¿cómo no será de completa la victoria del *escéptico*, el cual siempre está a la ofensiva contra* toda la humanidad, sin tener él mismo una postura que se vea obligado a defender?

* [El texto en inglés dice *with all mankind,* pero N.K Smith, sugiere que lo más probable es que Hume quisiera aquí decir *against all mankind.* He traducido siguiendo la sugerencia de Smith.]

PARTE IX

[Demea]

-Pero si son tantas las dificultades del argumento *a posteriori* —dijo DEMEA—, ¿no nos iría mejor adhiriéndonos a ese simple y sublime argumento *a priori* que, al ofrecernos una demostración infalible, elimina por completo toda duda y dificultad? También mediante este argumento podemos probar la INFINITUD de los atributos divinos, cosa que, mucho me temo, no puede alcanzarse con certeza por ningún otro procedimiento. Pues, ¿cómo puede un efecto que, o es finito o, por lo que nosotros sabemos, muy bien puede serlo, cómo puede un efecto así -digo- ser la prueba de una causa infinita? También es muy difícil, si es que no absolutamente imposible, deducir la unidad de la Naturaleza Divina partiendo de la mera contemplación de las obras de la naturaleza; y ni siquiera la uniformidad del plan, si la diéramos por supuesta, nos proporcionaría seguridad respecto a ese atributo. Sin embargo, el argumento *a priori* ...

[Cleantes]

-Pareces estar razonando, DEMEA, como si esas ventajas y conveniencias del argumento abstracto fueran pruebas absolutas de su solidez —interrumpió CLEANTES—. Pero lo que en mi opinión necesitaríamos sería, en primer lugar, determinar qué argumento, de los que pertenecen a esta naturaleza, es el que tú eliges; después, considerándolo por sí mismo —y no por sus consecuencias útiles— intentaremos determinar qué valor debernos otorgarle.

[Demea]

- El argumento sobre el cual yo insistiría —replicó DEMEA—, es el más común. Todo lo que existe debe tener una causa o razón de su existencia, pues es absolutamente imposible que algo se produzca a sí mismo o sea la causa de su propia existencia. Así, remontándonos de los efectos a las causas, debemos, o bien continuar en una infinita sucesión sin última causa alguna, o bien recurrir a una causa última que sea *necesariamente* existente. Ahora bien; que la primera suposición es absurda puede probarse de esta manera: en la infinita cadena o sucesión de causas y efectos, cada efecto particular se ve determinado a existir por el poder y eficacia de la causa que inmediatamente le precedió; pero la totalidad de esa cadena o sucesión eterna, considerada en conjunto, no es determinada o causada por nada, y sin embargo, es evidente que requiere una causa o razón, del mismo modo que es requerida por cualquier objeto particular que empieza a existir en el tiempo.

Es razonable preguntarse por qué esta particular sucesión de causas existió desde la eternidad, y no cualquier otra sucesión, o ninguna sucesión en absoluto. Si no hubiera un ser necesariamente existente, cualquier suposición que formáramos sería igualmente posible; pues no es más absurdo suponer que no existiera nada desde la eternidad, que suponer la existencia de esa sucesión de causas que constituye el universo. ¿Qué fue, pues, lo

que determinó que existiese algo en lugar de nada, y concedió el ser a una particular posibilidad, dejando al margen las otras? *Causas externas,* se supone que no las hay; la *casualidad,* es una palabra sin significado. ¿Fue, entonces, la *nada?* Pero la nada no puede nunca producir cosa alguna. Debemos, por lo tanto, recurrir a un Ser necesariamente existente que lleva en sí mismo la RAZÓN de su existencia, y al cual no puede suponérsele inexistente sin incurrir en una expresa contradicción. Por consiguiente, concluimos que debe haber un Ser así, y que ese Ser es una Deidad.

[*Cleantes*]

-No voy a dejarle a FILÓN —dijo CLEANTES— (aunque sé que poner objeciones es su mayor delicia) que sea él quien señale los puntos débiles de este razonamiento metafísico. Pues me parece tan pobremente fundado, y lo poco que contribuye a la causa de la verdadera piedad y de la religión, que yo mismo voy a aventurarme a mostrar su falacia. Empezaré haciendo la observación de que hay un absurdo evidente en pretender demostrar un asunto de hecho, o en intentar probarlo mediante argumentos *a priori.* Nada es demostrable, a menos que su contrario implique una contradicción. Nada que pueda concebirse distintamente implica una contradicción. Todo lo que podemos concebir como existente, podemos también concebirlo como no existente. Por lo tanto, no hay ningún Ser cuya no-existencia implique una contradicción. Y, consecuentemente, no hay ningún Ser cuya existencia sea demostrable. Este razonamiento lo considero decisivo, y estoy dispuesto a apoyar en él el resto de toda la controversia. Se pretende que la Deidad sea un Ser necesariamente existente; y se intenta explicar la necesidad de su existencia asegurando que, si conociéramos toda su existencia o naturaleza, percibiríamos que a Él le es imposible no existir, como es imposible que dos y dos no sean cuatro. Pero es evidente que eso no puede suceder mientras nuestras facultades sigan siendo como lo son en el presente. Siempre nos será posible, en cualquier momento, concebir la no-existencia de lo que en un principio concebimos como existente; y la mente no puede jamás verse en la necesidad de suponer que un objeto permanezca siempre en su ser, de la misma manera que nos vemos siempre en la necesidad de concebir que dos y dos son cuatro. Por lo tanto, las palabras *existencia necesaria* carecen de significado, o, lo que es lo mismo, de un significado que sea consistente. Pero hay algo más. De acuerdo con esta pretendida explicación de la necesidad, ¿por qué no es el universo material el Ser necesariamente existente? No nos atrevemos a afirmar que conocemos todas las cualidades de la materia; podría suceder que, de ser conocidas, hicieran que su no-existencia nos pareciese algo tan contradictorio como que dos y dos fueran cinco. Sólo encuentro un argumento que sea capaz de probar que el mundo material no es el Ser necesariamente existente: y este argumento se deriva de la contingencia tanto de la materia como de la forma del mundo. Se ha dicho* que “puede *concebirse* que cualquier par-

* Dr. Clarke.

tícula de materia sea aniquilada, y puede *concebirse* que cualquier forma sea alterada. Por lo tanto, una tal aniquilación o alteración no es imposible". Pero parece ser una actitud muy parcial no percibir que el mismo argumento se extiende igualmente a la Deidad, en la medida en que tenemos alguna idea de dicha Deidad, y considerando que la mente puede, por lo menos, imaginarla como no existente, o imaginar que sus atributos pueden ser alterados; y no hay razón para establecer que esas cualidades no puedan pertenecer a la materia; pues, siendo completamente desconocidas e inconcebibles, jamás puede probarse que sean incompatibles con ella. Añadamos a esto —[continuó CLEANTES]— que, si seguimos el rastro a una sucesión eterna de objetos, parece absurdo que nos preguntemos por una causa general o primer Autor. ¿Cómo puede tener una causa algo que existe desde toda la eternidad, si la relación causa-efecto implica una prioridad en el tiempo y un principio de existencia? Asimismo, en una cadena o sucesión de objetos que sea de esta índole, cada parte es causada por la parte que la precede, y es, a su vez, causa de la parte que la sigue. ¿Dónde está la dificultad? Pero el TODO -dices tú- necesita una causa. Y yo respondo que la unión de esas partes en un todo, como la unión de varias regiones en un país, o la unión de varios miembros distintos en un cuerpo, es sólo realizada por un acto arbitrario de la mente, y no tiene influencia en la naturaleza de las cosas. Si yo te mostrara las causas particulares de cada parte individual en una colección de veinte partículas de materia, me parecería muy poco razonable que luego me preguntaras por la causa de esas veinte partículas, tomadas en conjunto. Pues eso está ya suficientemente explicado al explicar la causa de las partes.

[*Filón*]

-Aunque los argumentos que tú, CLEANTES, has utilizado podrían muy bien eximirme de empezar con nuevas objeciones, no puedo dejar de insistir aquí en otra cosa —dijo FILÓN—. Ha sido observado por los aritméticos, que los productos del 9 siempre hacen 9 o algún producto menor del 9; es decir, si se suman los números que componen las cifras que son productos del 9, el resultado de esa suma siempre es un 9 o uno de los primeros productos del 9. Así, tomando las cifras 18, 27, 36 -que son productos del 9-, se llega al número 9 sumando 1 y 8, 2 y 7, 3 y 6. También la cifra 369 es un producto del 9. y si sumamos los números 3, 6 y 9 tendremos como resultado 18, que es uno de los primeros productos del 9.* A ojos de un observador superficial, esta maravillosa regularidad puede ser admirada como una consecuencia de la casualidad, o de un designio. Pero un algebrista experto concluirá inmediatamente que eso es el resultado de una necesidad, y demostrará que se desprende de la misma naturaleza de estos números. ¿No es, acaso, probable -pregunto yo- que toda la economía del universo esté conducida por una necesidad semejante, aunque no haya ál-

* *Republique des Lettres,* Août, 1695.

gebra humana capaz de proporcionar una clave que resuelva la dificultad? Y, en lugar de admirar el orden de los seres naturales, ¿no podría suceder que, si fuéramos capaces de penetrar la naturaleza íntima de los cuerpos, viésemos claramente por qué fue absolutamente imposible que jamás admitieran cualquier otra disposición? ¡Es tan peligroso introducir esta idea de la necesidad en el presente asunto! ¡Con qué naturalidad nos lleva a una inferencia que es diametralmente opuesta a la hipótesis religiosa! Pero, dejando de lado todas estas abstracciones —continuó FILÓN—, y limitándonos a cuestiones con las que estamos más familiarizados, me aventuraré a añadir una observación: el argumento *a priori* ha sido pocas veces considerado como algo muy convincente. Ha tenido éxito entre gentes orientadas a la metafísica y acostumbradas a los razonamientos abstractos. Estas gentes, habiendo encontrado en el estudio de las matemáticas que el entendimiento llega frecuentemente a la verdad negando las apariencias y transitando por las tinieblas, han transplantado este mismo hábito de pensar a cuestiones en las que no debería ejercitarse. Las demás gentes —incluso aquellas personas de buen sentido e inclinadas a favor de la religión— siempre tienen la sensación de que hay alguna deficiencia en estos argumentos, aunque quizá no sean capaces de explicar distintamente dónde radica la falta. Y esto es una prueba cierta de que los hombres siempre derivaron y siempre derivarán sus sentimientos religiosos de otras fuentes que no sean las que proporciona esta especie de razonamiento.

PARTE X

[*Demea*]

-Admito —replicó DEMEA— que mi opinión es que cada hombre siente de alguna manera la verdad de la religión en el fondo de su pecho, y que es la conciencia de su propia ignorancia y miseria, más que ningún otro tipo de razonamiento, lo que le lleva a buscar la protección de ese Ser del cual él mismo y toda la Naturaleza dependen. Tan llenas de ansiedad y de tedio están hasta las mejores situaciones de la vida, que una existencia futura sigue siendo el objeto de todas nuestras esperanzas y temores. Incesantemente miramos hacia adelante e intentamos, mediante oraciones, adoración y sacrificio, calmar esos poderes desconocidos que por experiencia sabemos que son capaces de afligirnos y oprimirnos. ¡Qué míseras criaturas somos! ¿Qué recurso encontraríamos en medio de los innumerables males de la vida, si la religión no nos sugiriese algunos métodos de expiación y apaciguase esos terrores que incesantemente nos agitan y atormentan?

[*Filón*]

-Estoy totalmente convencido —dijo FILÓN— de que el mejor, y yo diría que el único método de lograr que todo el mundo posea el debido sentido religioso es mediante adecuadas representaciones de la miseria y enfermedad humanas. Y para este propósito, la virtud de la elocuencia y una fuerte capacidad imaginativa son más necesarias que el razonamiento y la argumentación. Pues ¿hace falta probar lo que cada uno siente dentro de sí mismo ? Lo único que se necesita es hacer que lo sintamos, si es posible, más íntima e intensamente.

[*Demea*]

-Desde luego —replicó DEMEA—, las gentes están suficientemente convencidas de esta grande y melancólica verdad. Las miserias de la vida, la infelicidad del hombre, las generales corrupciones de nuestra naturaleza, la insatisfacción que nos produce el disfrute de placeres, riquezas, honores: estas máximas se han hecho casi proverbiales en todos los idiomas. ¿Y quién puede dudar lo que todos los hombres declaran basándose en su sentimiento y experiencia?

[*Filón*]

-En este punto —dijo FILÓN— los doctos están en completo acuerdo con la gente común. Y en todas las letras -tanto *sagradas* como *profanas*- el tema de la miseria humana es algo en lo que se ha insistido con la más patética elocuencia que la tristeza y la melancolía pueden inspirar. Los poetas, que hablan según los dictados de su sentimiento, sin sistema, y cuyo testimonio tiene, por tanto, mayor autoridad, abundan en imágenes de esta naturaleza. Desde HOMERO hasta el Dr. YOUNG, toda la familia de escritores inspirados, siempre ha sentido que ninguna otra representación de las cosas podría haber estado más de acuerdo con el sentimiento y la observación de cada individuo.

[*Demea*]

-En lo que a autoridades se refiere —replicó DEMEA—, no tenemos que buscar mucho para encontrarlas. Echa una ojeada a esta biblioteca de CLEANTES. Me aventuraré a afirmar que si se exceptúan los autores que tratan de ciencias particulares, tales como la química o la botánica, en las que no hay ocasión para tratar de la vida humana, apenas si habrá un escritor a quien el sentimiento del dolor humano no le haya llevado a quejarse y a confesarlo en algún pasaje de su obra. Por lo menos, lo más probable es que así sea. Y, que yo recuerde, jamás ningún autor ha sido tan extravagante como para negarlo.

[*Filón*]

-Aquí debes excusarme —dijo FILÓN—. Leibniz lo negó, y quizá sea el primero* que se aventuró a mantener una opinión tan audaz y paradójica; por lo menos, fue el primero que hizo de ella algo esencial a su sistema filosófico.

[*Demea*]

-Y siendo el primero —replicó DEMEA—, ¿cómo no se dió cuenta de su error? ¿Es ése un asunto en el cual los filósofos pueden pretender hacer descubrimientos, especialmente en una edad tan tardía? ¿Puede hombre alguno, sirviéndose de una simple negación (pues el asunto apenas si admite razonamiento), echar abajo el testimonio unánime de la humanidad, fundado en el sentido y en el conocimiento? ¿Y por qué debería el hombre pretender eximirse de algo que afecta a todos los otros animales? Créeme, FILÓN: toda la tierra está maldita y corrompida. Hay una guerra perpetua entre todas las criaturas vivientes. La necesidad, el hambre y la escasez estimulan a los fuertes y decididos; el miedo, la ansiedad y el terror inquietan a los frágiles e irresolutos. La entrada en la vida produce angustia en el recién nacido y en sus atribulados padres; la debilidad, la impotencia y el desasosiego están presentes en cada etapa de esa vida, la cual concluye finalmente en la agonía y el horror.

[*Filón*]

-Observa también —dijo FILÓN—, los curiosos artificios que la naturaleza emplea con el fin de hacer más amarga la existencia de cada ser viviente. Los más fuertes hacen presa de los más débiles y los tienen en un perpetuo estado de terror y ansiedad. También los más débiles, a su vez, hacen a menudo presa de los más fuertes, y los irritan e incomodan sin descanso. Considera esa innumerable raza de los insectos que, o bien se reproducen en el cuerpo de cada animal, o bien, volando alrededor, clavan en él su aguijón. Estos insectos se ven a su vez atormentados por otros que son aún menores que ellos. Y, así, por delante y por detrás, por arriba y por abajo, cada animal se ve rodeado de enemigos que buscan incesantemente su sufrimiento y destrucción.

---

* Este sentimieno ha sido mantenido por el Dr. King [*De Origine Mali*, 1702] y algunos otros pensadores antes que Leibniz, aunque ninguno de tanta fama como este gran filósofo alemán.

[*Demea*]

-Sólo el hombre —dijo DEMEA—, parece ser, en parte, una excepción a esta regla. Pues, uniéndose con otros hombres en sociedad, puede fácilmente dominar leones, tigres y osos, cuya mayor fuerza y agilidad naturales los capacitarían para hacer presa en él.

[*Filón*]

-¡Al contrario!, —exclamó FILÓN—. Es principalmente en el caso del hombre donde las uniformes y constantes máximas de la naturaleza se presentan con mayor evidencia. El hombre, bien es verdad, puede, por asociación con otros, superar a todos sus enemigos *reales,* y puede dominar todo el mundo animal; pero ¿no se crea inmediatamente dentro de sí enemigos *imaginarios,* los demonios de su fantasía, que lo visitan con terrores supersticiosos y le impiden disfrutar de la vida? Su placer, según él imagina, es un crimen a ojos de estos seres imaginarios; su alimento y reposo produce en ellos resentimiento y ofensa; hasta cuando se halla dormido, sus sueños le proporcionan nueva materia para el miedo y la ansiedad; e incluso la muerte, refugio contra todos los otros males, sólo le presenta la amenaza de interminables e innumerables tormentos. No perturba el lobo al tímido ganado, como perturba la superstición el alma angustiada de los desdichados mortales.

Además, DEMEA, considera lo siguiente: esta misma sociedad con la ayuda de la cual dominamos a las bestias salvajes —nuestros enemigos naturales— ¿qué nuevos enemigos no levanta contra nosotros? El hombre es el peor enemigo del hombre. La opresión, la injusticia, el desprecio, el insulto, la violencia, la sedición, la guerra, la calumnia, la traición, el fraude: mediante todas estas cosas los hombres se atormentan mutuamente. Y pronto disolverían esa misma sociedad que han formado, a no ser por el temor de que les aquejasen males aún mayores como consecuencia de su separación.

[*Demea*]

-Pero aunque esas ofensas externas que provienen de los animales, de los hombres y de todos los elementos nos asaltan formando una pavorosa colección de calamidades, todo eso no es nada en comparación con los horrores que se originan dentro de nosotros mismos y que surgen de la desequilibrada condición de nuestra mente y nuestro cuerpo —dijo DEMEA—. ¿Cuántos son los que padecen el tormento de las enfermedades? Escucha la patética enumeración del gran poeta:

> Intestine stone and ulcer, colic-pangs,
> Daemoniac frenzy, moping melancholy,
> And moonstruck madness, pining atrophy,
> Marasmus and wide-wasting pestilence.
> Dire was the tossing, deep the groans: DESPAIR
> Tended the sick, busiest from couch to couch.

And over them triumphant DEATH his dart
Shook, but delay'd to strike, tho' oft invok'd
With vows, as their chief good and final hope.*

Los desórdenes de la mente —continuó DEMEA—, aunque más secretos, quizá no sean menos espantosos y mortificantes. El remordimiento, la vergüenza, la angustia, la rabia, la desilusión, la ansiedad, el miedo, el desánimo, la desesperación: ¿quién ha pasado por la vida sin padecer alguna cruel invasión de estos torturadores? ¿Cuántos son los que, siquiera de pasada, han experimentado algunas sensaciones mejores? El trabajo y la pobreza —tan aborrecidos por todo el mundo— son la carga segura de la inmensa mayoría; y esas pocas personas privilegiadas que disfrutan el ocio y la opulencia, nunca alcanzan plena satisfacción y verdadera felicidad. Todos los bienes de la vida reunidos no harían feliz a un hombre, si bien todos los males reunidos lo harían ciertamente desdichado; y basta con que un mal tenga lugar (¿y quién puede estar libre de todos los males?), o con que esté ausente un bien (¿y quién puede poseerlos todos?), para hacer la vida indeseable. Si un extraño hiciese de pronto su aparición en este mundo, yo le mostraría, para darle un ejemplo de los males que aquí tienen lugar, un hospital lleno de enfermedades, una prisión poblada de malhechores y delincuentes, un campo de batalla sembrado de cadáveres, una flota naufragando en el océano, una nación consumiéndose bajo la tiranía, el hambre o la peste. Mas si quisiera mostrarle la cara alegre de la vida para darle una noción de sus placeres, ¿adónde podría llevarlo? ¿A un baile? ¿A una ópera? ¿A la corte? Este forastero pensaría que le estaba mostrando una variedad más del tedio y la tristeza.

[*Filón*]

-No hay forma de evadirse de estas duras realidades —dijo FILÓN—, como no sea con disculpas que sólo agravarían más la acusación. ¿Por qué —pregunto yo— todos los hombres en todos los tiempos se han quejado incesantemente de las miserias de la vida? “No tenían buena razón para hacerlo” —podría decirme alguno—; “esas quejas provenían tan sólo de su disposición negativa, ansiosa y pesimista”. Y respondo: “¿Y podría haber un fundamento más seguro para tal sufrimiento, que esa horrible disposición?” “Pero si fueran realmente tan desdichados como aseguran, ¿por qué permanecen en la vida?” —dice mi antagonista—. Y yo respondo:

*Not satisfied with life, afraid of death.***

“Ésta es la secreta cadena que nos amarra. Es el terror, y no el soborno, lo que nos hace continuar nuestra existencia.” “Es una falsa exquisitez”

* [John Milton, *Paraíso perdido,* XI: Cálculos intestinales y úlceras, cólicos agudos,/frenesí demoníaco, melancolía pensativa,/demencia lunática, atrofia devastadora,/marasmo y peste destructora./ Crueles eran las sacudidas, profundos los gemidos: la DESESPERACIÓN/ iba de lecho en lecho visitando a los enfermos./Y sobre ellos la MUERTE blandía su espada, pero se demoraba en asestarles el golpe, a pesar de que ellos la invocaban/como su máximo bien y última esperanza.]

** [Insatisfechos con la vida, temerosos de la muerte.]

—puede insistir él—, "en la cual unos pocos espíritus se complacen, y que luego se ha extendido al resto de la humanidad." "¿Y en qué consiste esa exquisitez que tú censuras?" —pregunto yo—. "¿No es, acaso, una mayor sensibilidad para todos los placeres y dolores de la vida? Y si el hombre de temperamento delicado y exquisito, al vivir mucho más intensamente que el resto del mundo, sólo consigue ser más infeliz, ¿qué juicio deberíamos formar en general de la vida humana?" "Que los hombres no hagan nada, y encontrarán la paz" —dice nuestro adversario—; "ellos son los que voluntariamente labran su propia desdicha ..." "¡No!" —replico yo—; "una ansiosa languidez se sigue de su reposo. El desengaño, la vejación y la dificultad son un impedimento para su actividad y ambición".

[*Cleantes*]

- Puedo observar algo de lo que dices en algunas personas —replicó CLEANTES—. Pero debo confesar que yo no siento nada de eso, o muy poco, dentro de mí; y creo que ese sentimiento no es tan común como tú lo presentas.

[*Demea*]

-Si tú no sientes la miseria humana dentro de tí mismo —exclamó DEMEA—, te felicito por tan afortunada singularidad. Otros que parecían vivir en la mayor prosperidad, no se avergonzaron de proclamar sus quejas en el tono más melancólico posible. Escuchemos al gran emperador Carlos V cuando, cansado de la *grandeur* humana, dejó todos sus extensos dominios en manos de su hijo. En la arenga final que hizo con motivo de aquella ocasión memorable, reconoció públicamente *que las épocas de mayor prosperidad que había disfrutado se habían visto mezcladas con tantas adversidades, que podía decir sinceramente que nunca había experimentado satisfacción o contento algunos.* Pero, ¿es que acaso la vida retirada que buscó como refugio le proporcionó una mayor felicidad? Si damos crédito a lo que nos cuenta su hijo, su penitencia comenzó el mismo día de su abdicación. La fortuna de CICERÓN, partiendo de orígenes muy modestos, llegó a alcanzar el máximo lustre y renombre; y sin embargo, ¡cuántas quejas sobre los males de la vida contienen sus cartas familiares y sus discursos filosóficos! Y para dar apoyo a su propia experiencia, cita a CATÓN, al grande y afortunado CATÓN, el cual protestaba en su vejez diciendo que si se le hubiera ofrecido una nueva vida, habría rechazado la presente. Pregúntate a ti mismo, o a cualquiera de tus conocidos, si les gustaría volver a vivir los últimos diez o veinte años de su vida. -"¡No!" —dirán—; "pero los próximos veinte serán mejores":

And from the dregs of life, hope to receive
what the first sprightly running could not give.*

Y así, se encuentran al fin (pues tal es la enorme miseria humana, que hasta llega a reconciliar las contradicciones) con que se están quejando,

* [John Dryden, *Aurengzebe*, Act. IV, Sec. I.: Y esperan recibir de los últimos restos de la vida/lo que los primeros manantiales no pudieron darles.]

a la misma vez, de la brevedad de la vida y de sus vanidades y sufrimientos.

[*Filón*]

-¿Y es posible, CLEANTES —dijo FILÓN—, que después de todas estas reflexiones y de infinitas más que podrían sugerirse, sigas perseverando en tu antropomorfismo y afirmes que los atributos morales de la Deidad, su justicia, benevolencia, generosidad y rectitud son de la misma naturaleza que esas virtudes, tal y como se dan en las criaturas humanas? Concedamos que su poder es infinito; todo lo que Él quiere, se hace. Pues bien: como ni el hombre ni ningún animal son felices, hemos de concluir que Él no quiere su felicidad. Su sabiduría es infinita; jamás se confunde al elegir los medios que le llevan a un fin determinado. Pero el curso de la naturaleza no tiende a la felicidad del hombre o del animal; por lo tanto, no ha sido establecida para este propósito. No hay en toda la gama del conocimiento humano unas deducciones que sean más ciertas e infalibles que éstas. ¿En qué sentido, por tanto, puede decirse que su benevolencia y generosidad se asemejan a la benevolencia y generosidad de los hombres?

Las viejas preguntas de EPICURO están todavía sin respuesta: ¿Es que quiere evitar el mal y es incapaz de hacerlo? Entonces, es que es impotente. ¿Es que puede, pero no quiere? Entonces es malévolo. ¿Es que quiere y puede? Entonces, ¿de dónde proviene el mal? Tú, CLEANTES —[continuó FILÓN]—, atribuyes a la naturaleza (y creo que acertadamente) un propósito y una intención. Pero te ruego que me digas: ¿cuál es el objeto de ese curioso artificio y maquinaria que ha depositado en todos los animales? Sólo la preservación de los individuos y la propagación de la especie. Parece suficiente para su propósito el que ese fin se logre en el universo, sin ningún cuidado o preocupación por la felicidad de los seres que lo componen. No hay recurso para esta otra finalidad; no hay maquinaria alguna que esté exclusivamente dirigida a darnos placer o sosiego; no hay una fuente de alegría y contento puros; no hay ninguna cosa grata que no traiga consigo alguna carencia o necesidad. Por lo menos, los pocos fenómenos de esta naturaleza que puedan existir, se ven abrumadoramente superados en número por los fenómenos opuestos, de mucha mayor importancia. Es cierto que nuestro sentido de la música, de la armonía y de la belleza de cualquier tipo, nos proporciona una satisfacción que no es absolutamente necesaria para la preservación de la especie. Pero, por otra parte, ¿qué dolores insoportables no provienen de gotas, cálculos renales, jaquecas, dolores de muelas, reumatismos, con los que el daño a la maquinaria animal es unas veces pequeño, y otras incurable? La alegría, la risa, el juego y la fiesta parecen satisfacciones gratuitas que no tienen una ulterior finalidad; el tedio, la melancolía, el descontento y la superstición son dolores de la misma naturaleza. ¿Cómo se manifiesta la divina benevolencia, en el sentido que le dais vosotros, los antropomorfistas? Nadie, a excepción de nosotros los místicos -como gustas llamarnos- puede explicar esa extraña mezcla

de fenómenos, haciéndolos proceder de atributos infinitamente perfectos, pero incomprensibles.

[*Cleantes*]

-¿Por fin declaras, FILÓN, tus verdaderas intenciones? —dijo CLEANTES sonriendo—. Desde luego, me sorprendió un poco que estuvieses tan de acuerdo con DEMEA; ahora veo que lo que estabas haciendo era preparar un ataque secreto contra mí. Y tengo que reconocer que has dado con un asunto digno de tu espíritu de oposición y controversia. Si puedes probar este punto y demostrar que la humanidad es infeliz o está corrompida, entonces habremos terminado con toda religión. Pues, ¿cuál es el propósito de establecer los atributos naturales de la Deidad, si los atributos morales continúan siendo dudosos e inciertos?

[*Demea*]

-Te aprovechas con demasiada facilidad de las opiniones más inocentes y más universalmente aceptadas, incluso por personas religiosas y devotas —replicó DEMEA—. Y nada resulta más chocante que el que juzgues este asunto de la debilidad y miseria humanas como algo cargado de ateísmo e irreligiosidad. ¿Es que los piadosos teólogos y predicadores que han dedicado su retórica a asunto tan fértil, no han dado fácilmente una solución a todas las dificultades que podían acompañarlo ? Este mundo -[dicen]- es sólo un punto si se lo compara con el universo; esta vida es un momento si se la compara con la eternidad. Los males presentes, por tanto, son rectificados en otras regiones y en algún período futuro de existencia. Y los ojos del hombre, abiertos a una más amplia perspectiva de las cosas, son capaces de ver toda la conexión de las leyes generales, y pueden descubrir, con espíritu de adoración, la benevolencia y rectitud de la Deidad a través de todos los intrincados laberintos de su providencia.

[*Cleantes*]

-¡No! —replicó CLEANTES—. ¡No! Estas arbitrarias suposiciones nunca pueden admitirse, pues son contrarias a los patentes e incontrovertibles asuntos de hecho. ¿Cómo puede conocerse una causa, si no es a partir de sus efectos? ¿Cómo puede probarse una hipótesis, si no es apoyándonos en los fenómenos que se nos presentan? Basar una hipótesis en otra hipótesis es estar construyendo en el vacío. Y lo máximo que podemos alcanzar mediante estas conjeturas y ficciones es asegurar la mera posibilidad de nuestra opinión, sin poder jamás, en tales términos, establecer su realidad.

El único modo de salir en defensa de la benevolencia divina —y es el que yo abrazo de buena gana— es negar absolutamente el sufrimiento y la perversidad del ser humano. Tus representaciones son exageradas; tus visiones melancólicas son en su mayor parte ficticias; tus conclusiones son contrarias a los hechos y a la experiencia. La salud es más común que la enfermedad; el placer, más que el dolor; la felicidad, más que el sufrimiento. Y por cada vejación con que nos topamos, conseguimos, puestos a contarlas, cien satisfacciones.

[Filón]

-Aun admitiendo tu postura —replicó FILÓN—, la cual es dudosa en extremo, debes al mismo tiempo reconocer que, si el dolor es menos frecuente que el placer, también es infinitamente más violento y duradero. Una hora de dolor es a menudo capaz de tener más peso que todo un día, una semana o un mes de nuestros comunes, insípidos disfrutes. ¿Y cuántos días, semanas y meses son padecidos por muchos, en medio de los más agudos tormentos? Muy rara es la ocasión en que el placer es capaz de alcanzar el embeleso y el éxtasis; y no hay ningún caso en que ese éxtasis pueda continuar en su más alto grado por mucho tiempo. Las energías se evaporan; los nervios se relajan; todo el edificio se derrumba, y el gozo degenera rápidamente en fatiga y malestar. Pero ¡cuántas veces, Dios Bendito, cuántas veces el dolor alcanza el grado de tortura y agonía! Y cuanto más tiempo dura, más agonía y tortura nos produce. La paciencia se agota, el valor languidece, la melancolía hace presa en nosotros, y nada es capaz de poner fin a nuestro sufrimiento, como no sea la eliminación de su causa, o ese otro evento[32*] que es la cura de todo mal, pero que nosotros, guiándonos de nuestra natural insensatez, miramos con horror y consternación aún mayores.

Mas para no insistir en estos problemas, a pesar de que son sobremanera obvios, ciertos e importantes —continuó FILÓN— déjame, CLEANTES, tomarme la libertad de advertirte que has puesto esta controversia en un terreno extremadamente peligroso, y que, sin darte cuenta, estás introduciendo un escepticismo total en los artículos más esenciales de la teología natural y la revelada. ¡Fíjate en lo que estás diciendo! ¡Que no hay método de encontrar un justo fundamento para la religión, a menos que asumamos la felicidad de la vida humana, y mantengamos que una existencia continuada, incluso en este mundo, con todos sus dolores, enfermedades, vejaciones y locuras presentes, es algo elegible y deseable! Esto es contrario a los sentimientos y a la experiencia de todo el mundo; es contrario a una autoridad tan establecida, que nada sería capaz de derrocarla. No hay pruebas decisivas que puedan esgrimirse frente a esta autoridad; tampoco es posible que tú lleves la cuenta, estimes y compares todos los dolores y todos los placeres que tienen lugar en las vidas de los hombres y los animales. Y así, al basar todo tu sistema en un punto que, por su misma naturaleza, debe por siempre ser incierto, confiesas tácitamente que ese sistema es igualmente incierto.

Pero si te concediéramos lo que nunca será creído o, cuando menos, lo que nunca será posible probar, a saber: que la felicidad del animal en esta vida, o, por lo menos, la felicidad humana excede sus desgracias, tampoco ganarías nada. Pues esto no es, de ninguna manera, lo que esperamos de un poder infinito, de una infinita sabiduría y de una infinita bondad. ¿Por

* [La muerte.]

qué existe siquiera un mal en el mundo? Desde luego no es debido a la casualidad. Entonces, proviene de alguna causa. ¿Proviene de la intención de la Deidad? Pero Él es perfectamente benevolente. ¿Es este mal contrario a su intención? Pero Él es Todopoderoso. Nada puede conmover la solidez de este razonamiento tan breve, tan claro, tan decisivo, a menos que afirmemos que estos asuntos exceden toda capacidad humana y que nuestros criterios de lo verdadero y de lo falso no pueden aplicarse aquí. Y esto es algo en lo que he venido insistiendo todo el tiempo, y que tú, desde el principio, has rechazado con desdén e indignación.

Pero abandonaré esta trinchera, pues no quiero que puedas aprisionarme en ella. Te concederé que el dolor o la miseria del hombre son *compatibles* con la bondad y poder infinitos de la Deidad, incluso en el sentido que tú das a estos atributos. ¿Qué ganas mediante todas estas concesiones? Una mera compatibilidad posible no es suficiente. Tienes que *probar* estos puros, absolutos e inimaginables atributos [de la Deidad], partiendo exclusivamente de los impuros y confusos fenómenos que tienes ante ti. ¡La empresa es prometedora! Y aunque los fenómenos fuesen puros y sin mezcla, el hecho de que son finitos los convierte en algo insuficiente para tu propósito. ¡Con cuánta mayor razón si son tan inconsistentes y discordantes como de hecho son!

Es aquí, CLEANTES, donde me encuentro más satisfecho de mi razonamiento. Es aquí donde triunfo. Antes, cuando discutíamos los atributos naturales de inteligencia y designio, necesité utilizar toda mi sutilidad escéptica y metafísica para eludir tus redes. En muchas consideraciones sobre el universo y sus partes, particularmente en lo que se refiere a estas últimas, la belleza y el ajuste de las causas finales nos sorprende con una fuerza tan irresistible, que todas las objeciones se nos muestran (y yo creo que lo son realmente) como vanas cavilaciones y sofismas; no podemos imaginar cómo sería posible confiar en ellas en lo más mínimo. Pero, a menos que violentemos extraordinariamente nuestro parecer, no hay ninguna consideración sobre la vida humana o sobre la condición de la humanidad, que nos permita deducir los atributos morales [de la Deidad], o conocer esa infinita benevolencia, unida a ese infinito poder y a esa infinita sabiduría: ésas son cosas que hemos de descubrir, exclusivamente, con los ojos de la fe. Ahora, CLEANTES, te toca a tí empuñar los pesados remos y defender tus sutilidades filosóficas contra los dictados de la simple razón y de la experiencia.

PARTE XI

[*Cleantes*]

-No tengo escrúpulo en confesar —dijo CLEANTES—, que siempre he albergado la sospecha de que la frecuente repetición de la palabra *infinito* con que nos encontramos en los escritos de todos los teólogos, suena más a panegírico que a filosofía, y que los propósitos del razonamiento —incluso referidos al tema de la religión— se verían mejor servidos si nos limitáramos a usar expresiones más precisas y más moderadas. Los términos *admirable, excelente, magnífico en grado superlativo, sabio* y *santo,* son ya suficientes para abastecer la imaginación de los hombres; y cualquier otro apelativo que vaya más lejos que éstos, además de hacernos caer en el absurdo, no tiene influencia alguna en nuestros afectos y sentimientos. Así, pues, si en el presente asunto abandonamos toda analogía humana -como parece, DEMEA, ser tu intención-, mucho me temo que abandonaremos toda religión y que seremos incapaces de retener idea alguna del gran objeto de nuestra adoración. Si preservamos la analogía humana, siempre encontraremos imposible reconciliar cualquier mezcla de mal en el universo, con los infinitos atributos de Dios; y con mucha mayor razón nos será a imposible deducir lo segundo de lo primero. Pero si suponemos que el Autor de la naturaleza goza de una perfección *finita* —aunque muy superior a la que son capaces de alcanzar los hombres— podríamos dar una explicación satisfactoria de los males naturales y morales del mundo, y cada fenómeno espinoso podría ser explicado y justificado. Cabría decir que puede escogerse un mal menor, a fin de evitar otro más grande; o que hemos de someternos a ciertos inconvenientes con el propósito de alcanzar una finalidad deseable; en una palabra: que una benevolencia regulada por la sabiduría y limitada por la necesidad, pudo muy bien haber producido un mundo como el presente. Tú, FILÓN, siempre tan proclive a proponer nuevas perspectivas, reflexiones y analogías, seguro que tendrás algo que decir. Y me gustaría oír con detalle y sin interrupción tu opinión acerca de esta nueva teoría; si merece tu atención, podremos luego, con más calma, reducirla a una fórmula.

[*Filón*]

-Mis sentimientos —replicó FILÓN— no merecen que se haga misterio de ellos; y, por tanto, sin ceremonia alguna te diré lo que se me ocurre sobre el presente asunto. Creo que debe admitirse que si a una inteligencia muy limitada, a la que supondremos completamente desconocedora del universo, se le asegurase que dicho universo era el producto de un Ser muy bueno, sabio y poderoso, aunque finito, esta inteligencia, basándose únicamente en sus conjeturas se formaría *de antemano* [*a priori*] una noción de ese Ser, que sería muy diferente de la que hallamos que se forma basándose en la experiencia; tampoco imaginaría, fundándose sólo en los atributos que le han dicho que pertenecen a esa Causa de la que le han hablado, que el efecto pudiera estar tan lleno de vicio, miseria y desorden,

como se le presenta en su vida. Suponiendo ahora que esta persona fuese traída al mundo habiéndosele asegurado que éste era el producto de un Ser sublime y benevolente, quizá le sorprendería verse desilusionado, pero nunca abandonaría su primera creencia si ésta estuviese fundada en un argumento muy sólido, ya que esa inteligencia limitada tendría que darse cuenta de su propia ceguera e ignorancia, y tendría que admitir que podría haber muchas soluciones a estos fenómenos, las cuales siempre escaparían a su comprensión. Pero suponiendo que esta criatura, como es en realidad el caso del hombre, no hubiera sido convencida con anterioridad de la existencia de una suprema inteligencia, benevolente y poderosa, sino que se le hubiera dejado adquirir esta creencia basándose en las apariencias de las cosas, entonces la situación se vería completamente alterada, y esta persona no encontraría nunca razones que le indujeran a deducir una tal conclusión. Podría estar convencida de los estrechos límites de su entendimiento, pero esto no la ayudaría a inferir una conclusión respecto a la bondad de unos poderes superiores, ya que debería hacer esta inferencia partiendo de lo que sabe, y no de lo que ignora. Cuanto más se exagere la debilidad e ignorancia de esta persona, tanto más se hará de ella un ser incapaz de fiarse de sus propias facultades; pues albergará la gran sospecha de que esos asuntos están muy lejos del alcance de sus capacidades. Estaríamos, por tanto, obligados a razonar con ella basándonos únicamente en los fenómenos conocidos, y desechando cualquier arbitraria suposición o conjetura.

Si yo, CLEANTES, —[prosiguió FILÓN]— te mostrara una casa o un palacio en el cual no hubiera una sola habitación conveniente o agradable, en el que ventanas, puertas, chimeneas, pasillos, escaleras y el resto del edificio fuesen origen de ruidosa confusión, fatiga, oscuridad y temperaturas extremas de frío y calor, ciertamente censurarías el plan de la construcción, sin detenerte en más consideraciones. En vano el arquitecto utilizaría toda suerte de sutilezas para probarte que si esta puerta o aquella ventana fuesen modificadas, de dicha alteración se seguirían males mayores. Es posible que lo que él dice sea rigurosamente cierto, y que la modificación de una parte del edificio, dejando intactas las otras, pudiera crear aún mayores inconveniencias. Pero tú seguirías afirmando que, en general, si el arquitecto hubiera tenido buena técnica y buenas intenciones, podría haber planificado el conjunto ensamblando las partes de tal manera que todos o casi todos los inconvenientes hubiesen encontrado remedio. Su ignorancia para concebir un plano así, y posiblemente también la tuya, no podrán, sin embargo, convencerte de que tal plano es imposible. Si encuentras muchos inconvenientes y defectos en el edificio, siempre condenarás al arquitecto, sin entrar en mayores detalles. Para abreviar, me limitaré a repetir mi pregunta: ¿es el mundo, considerado en general, y tal y como se nos muestra en esta vida, diferente del que un hombre u otro ser igualmente limitado esperaría *de antemano* de una Deidad muy poderosa, sabia y benevolente?

Sería un extraño prejuicio asegurar que no es diferente. Y de ahí concluyo que, aun siendo el mundo todo lo consistente que se quiera —permitiéndonos ciertas suposiciones y conjeturas— con la idea de una Deidad así, ello no podría jamás darnos pie para inferir la existencia de esa Deidad. No se niega la consistencia absolutamente; sólo se niega la inferencia. Las conjeturas, especialmente cuando la infinitud es excluida de los atributos Divinos, pueden ser quizá suficientes para probar la consistencia, pero nunca pueden proporcionar fundamento adecuado para una inferencia[33*].

Parecen ser *cuatro* las circunstancias de las cuales provienen todos, o la mayor parte de los males que molestan a las criaturas sensibles, aunque no es imposible que estas circunstancias sean innecesarias y evitables. Sabemos tan poco de lo que sobrepasa la vida común, e incluso de la vida común misma, que en lo que se refiere a la economía del universo no hay conjetura, por disparatada que parezca, que no pueda estar en lo cierto; y tampoco hay conjetura, por plausible que parezca, que no pueda ser errónea. Lo que es propio del entendimiento humano, en su profunda ignorancia y oscuridad, es ser escéptico o, por lo menos, cauteloso; y si no debe admitir ninguna hipótesis, mucho menos debe admitir las hipótesis de que no están apoyadas por un aspecto de probabilidad. Y afirmo que éste es el caso cuando hablamos de todas las causas del mal, y de las circunstancias de las que depende. Ninguna de ellas se muestra a la razón humana con el menor grado de necesidad; por lo tanto, no podemos suponerlas necesarias, a menos que desatemos al máximo nuestra imaginación.

La *primera* circunstancia que introduce el mal es esa planificación o economía de la creación animal, según la cual los dolores, igual que los placeres, son empleados para incitar a la acción a todas las criaturas y para hacerlas estar vigilantes en la gran tarea de la autoconservación. Ahora bien, el entendimiento humano estima que sólo el placer, en sus varios grados, bastaría para tal propósito. Todos los animales podrían encontrarse en un estado de constante satisfacción; y cuando les asaltaran necesidades naturales como la sed, el hambre o el cansancio, en lugar de sentir dolor, podrían sentir una disminución de su placer, lo cual les haría buscar prontamente ese objeto que les es necesario para su subsistencia. Los hombres ponen tanto empeño en perseguir placeres como en evitar dolores; o, por lo menos, muy bien podrían haber sido constituidos de esa manera. Parece, pues, evidente, que sería posible llevar adelante los menesteres vitales sin necesidad de dolor alguno. ¿Por qué, entonces, al animal se le hace susceptible de experimentar esa sensación? Si los animales pueden estar libres de dolor durante una hora, podrían estar perpetuamente eximidos de él. Fue preciso que sus órganos estuviesen planificados de una determinada manera para que produjesen esa sensación dolorosa, de igual modo que

* [Es decir: el hecho de un mundo imperfecto es compatible con la existencia de una Deidad; pero no es prueba de que tal Deidad exista.]

fueron dotados de vista, oído o cualquier otro de los sentidos. ¿Aventuraremos que una planificación así fue necesaria, sin que aparezca razón alguna? ¿Y elaboraremos sobre esa conjetura como si ella fuese la verdad más evidente?

Pero la capacidad de sentir dolor no produciría dolor por sí sola, si no fuera por la *segunda* circunstancia, a saber: el hecho de que el mundo se guía por reglas generales. Tampoco esto parece necesario para un Ser muy perfecto. Es verdad que si todo se condujera según voliciones particulares, el curso de la naturaleza se vería constantemente interrumpido, y ningún hombre podría emplear su razón en la conducta de la vida. Pero, ¿no podrían otras voliciones remediar este inconveniente? En suma; ¿no podría la Deidad exterminar todo mal, dondequiera que éste se encontrase, y producir todo bien, sin ninguna preparación o largos procesos de causas y efectos?

Además —[continuó FILÓN]—, debemos considerar que, de acuerdo con la presente economía del mundo, el curso de la naturaleza, aunque se supone perfectamente regular, a nosotros no nos lo parece así, y hay muchos sucesos que son inciertos y que pueden desilusionar nuestras expectativas. La salud y la enfermedad, la calma y la tempestad, junto con un infinito número de otros accidentes cuyas causas son desconocidas y variables, tienen gran influencia en la suerte de las personas particulares y en la prosperidad de las sociedades públicas. Y, ciertamente, toda la vida humana depende de alguna manera de tales accidentes. Por lo tanto, un Ser que conociera los principios secretos del universo podría fácilmente, mediante voliciones particulares, cambiar esos accidentes para el bien de la humanidad, y hacer del mundo entero un mundo feliz, sin manifestarse Él mismo en ninguna operación. Así, una flota cuyo propósito fuese beneficioso para la sociedad podría navegar siempre con viento favorable; los príncipes prudentes podrían disfrutar de buena salud y larga vida; las personas que hubiesen nacido para el poder y la autoridad podrían estar dotadas de buen temperamento y disposiciones virtuosas. Unos pocos sucesos como éstos, regular y sabiamente dirigidos, cambiarían la faz del mundo; y sin embargo, no por eso se perturbaría el curso de la naturaleza, ni se confundiría la conducta humana en mayor medida que con la presente economía de las cosas, una economía en la que las causas son secretas, variables y complejas. Sólo unos pequeños toques en el cerebro de CALÍGULA cuando éste era niño, podrían haberlo convertido en un TRAJANO. Una ola un poco más alta que las demás, capaz de sumergir a CÉSAR y su fortuna en el fondo del océano, podría haber restaurado la libertad a una parte considerable del género humano. Es posible que hubiera razones poderosas por las cuales la providencia no intervino de esta manera; pero esas razones nos son desconocidas. Y aunque la mera suposición de que dichas razones existen podría ser suficiente para *salvar* una conclusión

acerca de los atributos divinos, es seguro que nunca bastaría para *establecer* dicha conclusión.

Si todo en el universo se conduce según leyes generales, y si los animales son susceptibles de padecer dolor, casi parece imposible que no surja algún mal en las varias conmociones de la materia y en la múltiple concurrencia y oposición de leyes generales. Sin embargo, esos males serían muy escasos, si no fuese por la *tercera* circunstancia que yo me proponía mencionar, a saber: la gran frugalidad con que todos los poderes y facultades les son entregados a cada ser en particular. Tan bien ajustados están los órganos y capacidades de todos los animales, y tan bien colaboran para su preservación, que, en lo que alcanza la historia o la tradición, parece que no se ha dado en el universo la extinción de una sola especie[34]*. Cada animal está suficientemente dotado; pero esta dotación le ha sido concedida con una economía tan escrupulosa, que cualquier disminución considerable destruiría necesariamente a la criatura. Siempre que un poder se aumenta, tiene lugar un abatimiento proporcional en los otros poderes. Los animales que destacan por su velocidad suelen carecer de fuerza. Los que poseen estas dos cualidades son imperfectos en algunos otros sentidos, o se ven oprimidos por las necesidades más exigentes. La especie humana, cuya mayor virtud es su razón y sagacidad, es, entre todas las demás especies, la que tiene más necesidades y la que muestra más deficiencias en lo que se refiere a las ventajas del cuerpo. No tiene más vestidos, armas, alimentos, refugios o cualquier otra comodidad vital, que los que le proporciona su propia invención o industria. En breve, la naturaleza parece haber hecho un cálculo exacto de las necesidades de sus criaturas; y comportándose como un *amo severo y riguroso,* sólo ha concedido los dones y poderes que son estrictamente precisos para atender las necesidades que se presenten. Un *padre generoso* habría concedido estos poderes con mayor prodigalidad, a fin de proteger a sus criaturas de posibles accidentes, y a fin de asegurar su felicidad y bienestar, incluso en la más desafortunada concurrencia de circunstancias adversas. Los varios caminos de la vida no habrían estado tan rodeados de precipicios que, a poco que nos apartemos de la recta vía —ya sea por error o por necesidad—, nos hacen caer en la miseria y en la ruina. Se nos debería haber provisto de alguna reserva, de algunos fondos que nos asegurasen la felicidad; y los poderes y necesidades no deberían haber sido coordinados según una economía tan austera. El Autor de la naturaleza es inconcebiblemente poderoso; su fuerza se supone enorme, por no decir absolutamente inagotable. No hay, pues, ninguna razón —por lo que nosotros podemos juzgar— que le obligue a observar esa estricta frugalidad en el trato con sus criaturas. Hubiera sido mejor,

* [Según anota Kemp Smith en su edición de estos *Diálogos*, en el manuscrito original Hume cita a César y a Estrabón como autores que hablan de especies animales extinguidas, pero no concede absoluta autoridad a estas fuentes. Ver ed. cit., p. 207.]

caso de que sus poderes fuesen extremadamente limitados, haber creado menos animales y haberlos dotado con más facultades para su felicidad y preservación. No se considera prudente a un constructor que pone por obra un proyecto superior a los materiales con que cuenta para terminarlo.

Con el fin de curar la mayoría de las enfermedades de la vida humana —[siguió diciendo FILÓN]—, yo no pido que un hombre deba tener las alas del águila, la rapidez del ciervo, la fuerza del buey, los colmillos del león, o la armadura protectora del cocodrilo o el rinoceronte; ni mucho menos pido que posea la sagacidad de un ángel o querubín. Me contento con que se aumente un solo poder o facultad de su alma; me basta con que se le dote de una mayor propensión a la laboriosidad y al trabajo, de una actividad mental más vigorosa, de una tendencia más constante al negocio y a la aplicación. Que toda la especie esté naturalmente dotada de un espíritu de diligencia igual al que llegan a alcanzar muchos individuos mediante el hábito y la reflexión. Las más beneficiosas consecuencias, sin necesidad de otro medicamento para aplacar la enfermedad, serían el resultado necesario e inmediato de estas concesiones. Casi todos los males morales y naturales de la vida humana se originan en la haraganería y la ociosidad; y si nuestra especie, por la constitución original de su modo de ser, estuviese exenta de este vicio o enfermedad, se seguiría inmediatamente el perfecto cultivo de la tierra, la mejora de las artes y manufacturas, y la exacta ejecución de todos los empleos y deberes; y los hombres alcanzarían de una vez por todas ese estado de la sociedad al que llegan tan imperfectamente los gobiernos mejor administrados. Pero como la disposición para el trabajo es un poder —el más valioso de todos—, la naturaleza parece estar determinada, según sus principios habituales, a conceder al hombre ese poder en una medida muy escasa, y castigarlo severamente por sus deficiencias, en lugar de recompensarlo por sus logros. De tal manera ha planificado la naturaleza el modo de ser del hombre, que sólo la necesidad más violenta es capaz de obligarlo a trabajar; y esta misma naturaleza se sirve de las necesidades del hombre para superar, al menos en parte, su falta de diligencia, y para concederle al fin una mínima porción de esa facultad de la que juzgó oportuno privarlo naturalmente. Debe reconocerse que nuestras demandas son en esto muy humildes y, por lo tanto, muy razonables. Si estuviésemos pidiendo los dones de una mayor sagacidad o de una mayor capacidad de juicio; si demandásemos un gusto más delicado para apreciar la belleza, o una mayor sensibi1idad dirigida a expresar mejor nuestra actitud benevolente o amistosa, entonces podría echársenos en cara que estábamos intentando romper el orden de la naturaleza, y que queríamos ensalzarnos a un grado de existencia más alto del que nos corresponde; se nos podría decir que los dones requeridos por nosotros, al no ajustarse a nuestra categoría y condición, sólo servirían para nuestra perdición. Pero es duro, y me atrevo a repetirlo, es duro que, habiendo sido puestos en un mundo tan lleno de servidumbres y necesidades, donde prácticamente

cada ser y cada elemento es nuestro enemigo o rehúsa darnos asistencia, tengamos también que luchar contra nuestro propio temperamento, y nos veamos desprovistos de la facultad* que únicamente podría protegernos contra estos múltiples males.

La *cuarta* circunstancia de la que provienen la miseria y la enfermedad del universo es una falta de precisión en el acoplamiento de todos los resortes y principios de la gran máquina de la naturaleza. Debe reconocerse que pocas son las partes del universo que parecen no servir propósito alguno, y cuya eliminación no produciría ningún desorden o defecto en el todo. Las partes del mismo están acopladas entre sí, y no puede modificarse una de ellas sin que esa modificación afecte el resto, en mayor o menor grado. Pero, al mismo tiempo, debe observarse que ninguna de esas partes o principios, a pesar de su utilidad, está ajustada con la precisión suficiente que la permita limitarse al ámbito exigido por su utilidad. Todas y cada una de las partes pueden, en cualquier momento, ir de un extremo al extremo opuesto. Uno se ve tentado a imaginar que a esta gran obra del universo le faltó el último toque del constructor, a juzgar por lo poco terminadas que están las partes, y por la tosquedad de los golpes de cincel con que el trabajo ha sido ejecutado. Así, los vientos son necesarios para trasladar los vapores a lo ancho de la superficie terrestre y para ayudar a los hombres en la navegación; pero, ¿no originan a menudo tempestades y huracanes que son completamente perniciosos? Las lluvias son necesarias para alimentar a todos los animales y plantas de la tierra; pero, ¿cuántas son las ocasiones en que resultan insuficientes? ¿Cuántas en las que son excesivas? El calor es un requisito de toda vida y vegetación, pero no siempre se encuentra en la proporción debida. La salud y prosperidad del animal dependen de la mezcla y secreción de los humores y jugos del cuerpo; pero las partes no desarrollan regularmente la función que les es propia. ¿Qué cosa hay más útil que todas las pasiones del alma: la ambición, la vanidad, el amor, la ira? Y sin embargo, ¿cuántas veces rebasan sus límites y causan las mayores convulsiones en la sociedad? No hay nada ventajoso en el universo que, o bien por exceso, o bien por defecto, no se convierta con frecuencia en algo pernicioso; tampoco se ha protegido la naturaleza, mediante el requisito de la precisión, contra todo desorden o confusión. Quizá la irregularidad no es nunca tan grande como para destruir especie alguna, pero a menudo es suficiente para sumergir a los individuos en la ruina y la miseria.

Así, pues —[continuó diciendo FILÓN]—, de la concurrencia de estas *cuatro* circunstancias proviene la totalidad o la mayor parte de los males naturales. Si todas las criaturas vivientes fuesen incapaces de sentir dolor, o si el mundo fuese administrado según voliciones particulares, el mal nunca habría hecho su entrada en el universo; y si los animales hubieran sido dotados de una mayor reserva de poderes y facultades, sobrepasando

* [La diligencia o disposición natural para el trabajo.]

las demandas de la necesidad estricta, o si los varios principios del universo hubiesen sido ensamblados con exactitud y conservaran siempre el justo medio y disposición, habría tenido lugar un mal muy pequeño, en comparación con el que sentimos en el presente. ¿Qué diremos, pues, con ocasión de todo esto? ¿Diremos que estas circunstancias no son necesarias y que podrían haber sido alteradas fácilmente en la planificación del universo? Esta conclusión parece demasiado presuntuosa para criaturas tan ciegas e ignorantes como nosotros. Seamos más modestos en nuestras conclusiones. Concedamos que si la bondad de Dios (quiero decir una bondad como la humana) pudiera ser establecida por tolerables razones *a priori* , estos fenómenos, a pesar de su imperfección, no serían suficientes para echar abajo dicho principio*, sino que, de algún modo, podrían reconciliarse con él. No obstante, aseguremos que, como esta bondad no es establecida de un modo antecedente, sino que debe deducirse partiendo de los fenómenos, no puede haber fundamento para una inferencia de esa índole mientras sean tan numerosos los males del universo, habida cuenta de que, tal y como el asunto es concebido por el entendimiento humano, dichos males podrían haber sido remediados muy fácilmente. Soy lo bastante escéptico para suponer que la maldad que se muestra en estos fenómenos —pese a todos mis razonamientos— podría ser compatible con esos atributos que tú supones en la Divinidad; pero lo que es seguro es que dichos atributos no pueden probarse partiendo de los fenómenos. Una conclusión así no se debe al escepticismo, sino que se desprende de los fenómenos y de nuestra confianza en los razonamientos que deducimos de esos fenómenos.

Contempla este universo. ¡Qué inmensa profusión de seres animados y organizados, sensibles y activos! Admiras esta prodigiosa variedad y fecundidad. Pero inspecciona más de cerca esas existencias vivientes, los únicos seres que merecen nuestra atención. ¡Cuán hostil y destructivo es su comportamiento mutuo! ¡Qué incapaces son todos ellos de procurarse su propia felicidad! ¡Qué despreciables u odiosos se muestran a los ojos de un observador! El todo no presenta otra cosa que la idea de una naturaleza ciega, impregnada de un gran principio vivificador, y arrojando de su seno, sin discernimiento ni amor materno, a sus hijos deformes y abortados.

Aquí, el sistema MANIQUEO se presenta como una hipótesis adecuada para resolver la dificultad; y, sin duda, es un sistema muy atractivo en muchos aspectos, y tiene mayor probabilidad que la hipótesis común, de dar una explicación plausible a esa extraña mezcla de bien y mal que se muestra en la vida. Mas, por otro lado, si consideramos la perfecta uniformidad y acuerdo entre las partes del universo, no descubriremos el menor trazo de combate entre un Ser benévolo y otro malévolo. Hay ciertamente, una oposición de dolores y placeres en los sentimientos de las criaturas que son

* [Es decir, el principio de que Dios es bueno.]

capaces de sentir; pero, ¿no se desarrollan todas la operaciones de la naturaleza mediante una oposición de principios: lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo ligero y lo pesado? La verdadera conclusión es que la fuente original de todas las cosas es algo completamente indiferente a todos estos principios, y no prefiere el bien al mal en mayor medida que prefiere lo frío a lo caliente, lo seco a lo húmedo, o lo ligero a lo pesado.

Pueden formularse *cuatro* hipótesis acerca de las primeras causas del universo: *que* esas causas estén dotadas de perfecta bondad; *que* tengan perfecta malicia; *que* contengan en su seno una oposición, siendo a la vez buenas y malas; *que* no encierren ni bondad, ni malicia. La mezcla que se da en los fenómenos nunca podrá ser prueba a favor de las dos primeras hipótesis, que hablan de causas sin mezcla; la uniformidad y seguridad de las leyes generales parecen oponerse a la tercera hipótesis. La cuarta, por lo tanto, parece ser, con mucho, la más probable*. Lo que he dicho con respecto al mal natural puede también aplicarse al mal moral, apenas sin variación, o sin variación alguna; y no tenemos mayor razón para deducir que las reglas del razonamiento correcto del Ser supremo se asemejan a las humanas, que para deducir que su benevolencia se asemeja a la humana. Se pensará que tenemos mayor motivo para excluir de él los sentimientos morales, tal y como nosotros los sentimos, ya que el mal moral, en opinión de muchos, predomina sobre el bien moral más de lo que predomina el mal natural sobre el bien natural. Pero aunque esto no debería ser admitido, y aunque debe decirse que las virtudes de la humanidad son muy superiores a los vicios, es un hecho que mientras se dé algún vicio en el universo, vosotros, los antropomorfistas, encontraréis grandes dificultades en explicarlo. Deberéis asignarle una causa, sin recurrir a la causa primera. Pero como todo efecto debe tener una causa, y esa causa debe tener otra, o bien os veréis obligados a llevar la progresión *in infinitum,* o bien tendréis que deteneros en ese principio original que es la causa primera de todas las cosas ...

[*Demea*]

-¡No sigas! ¡No sigas! —interrumpió DEMEA—. ¿Adónde vas a parar dando rienda suelta a tu imaginación? Yo me alié contigo a fin de probar la naturaleza incomprensible del Ser Divino, y para refutar los principios de CLEANTES, el cual está dispuesto a medirlo todo según las normas humanas. Pero ahora te veo caer en todos los dichos de los mayores libertinos e infieles, y traicionando la santa causa que en un principio parecías haber abrazado. ¿Es que eres secretamente un enemigo más peligroso que el mismo CLEANTES?

[*Cleantes*]

-¿Y has tardado tanto tiempo en darte cuenta? —intervino CLEANTES—. Créeme, DEMEA: tu amigo FILÓN, desde el principio, ha estado

* [Es decir, que las primeras causas del universo no encierran ni bondad ni malicia.]

divirtiéndose a nuestra costa. Y debemos reconocer que los atolondrados razonamientos de nuestra teología barata le han dado una magnífica oportunidad para ponernos en ridículo. La absoluta debilidad de la razón humana, la absoluta incomprensibilidad de la naturaleza divina, la enorme miseria universal y la aún más miserable condición humana son ciertamente asuntos que, extrañamente, han merecido el máximo favor de los teólogos y doctores ortodoxos. En épocas de estupidez e ignorancia, estos principios pueden ser profesados sin riesgo alguno; y quizá no haya visión de las cosas que sirva mejor para promover la superstición, que este fomentar la ciega confusión, la inseguridad y la melancolía del género humano. Pero en el tiempo presente…

[*Filón*]

-No censures tanto la ignorancia de estos reverendos caballeros —terció FILÓN—. Ellos saben cómo cambiar su estilo de acuerdo con los tiempos. Antiguamente, era una postura teológica de gran popularidad mantener que la vida humana era vanidad y miseria, y exagerar todos los males y enfermedades que aquejan a los hombres. Pero en estos últimos años, vemos que los teólogos empiezan a retractarse de su primera postura, y afirman —aunque todavía muestran alguna indecisión— que en esta vida hay más bien que mal, más placeres que dolores. Cuando la religión descansaba enteramente en el carácter y la educación, se pensó que era conveniente fomentar la melancolía, ya que la humanidad no podía recurrir más prontamente a los poderes divinos, de otra manera que no fuese estando en esa disposición. Pero como los hombres han aprendido a formar principios y a sacar conclusiones, es necesario ahora cambiar el emplazamiento de las baterías y hacer uso de unos argumentos que por lo menos sean capaces de resistir un somero escrutinio y análisis. Esta transformación es la misma (y se origina en las mismas causas) que aquella otra que antes señalé respecto al escepticismo.

[*Pánfilo*]

FILÓN continuó mostrando su espíritu de oposición y su censura a las opiniones establecidas. Pero pude observar que a DEMEA no le había gustado la última parte de la charla; y así, muy poco después, se las arregló para encontrar una excusa y abandonar la tertulia.

PARTE XII

[*Pánfilo*]

Cuando DEMEA se hubo marchado, CLEANTES y FILÓN continuaron la conversación de la siguiente manera:

[*Cleantes*]

-Mucho me temo —dijo CLEANTES— que nuestro amigo se verá muy poco inclinado a resucitar este tema de conversación cuando tú estés delante. Y, para decirte la verdad, FILÓN, debo reconocer que yo, cuando se trata de cuestión tan sublime e interesante, me encuentro más a gusto hablando con cada uno de vosotros por separado. Tu espíritu de controversia, junto con tu aborrecimiento de la vulgar superstición, te lleva a extrañas conclusiones cuando estás metido en una discusión; y en esas ocasiones no hay nada sagrado y venerable que dejes a salvo, aunque a ti te lo parezca.

[*Filón*]

-Debo confesar —replicó FILÓN— que en este asunto de la religión natural soy menos cauteloso que en ningún otro. Y ello, por dos razones: porque sé que, tratando de estos temas, nunca podré corromper los principios de ningún hombre de sentido común, y porque estoy seguro de que ningún hombre ante cuyos ojos yo parezca una persona de sentido común, dará jamás una interpretación equivocada a mis intenciones. Tú, en particular, CLEANTES —con quien tengo una confianza sin reservas—, tú te das cuenta de que, a pesar de mi libertad al hablar, y a pesar de mi afición a los razonamientos singulares, no hay nadie que tenga un sentido religioso impreso en su alma más profundamente que yo, ni nadie que rinda una más profunda adoración al Ser divino, tal y como Éste se descubre a la razón en la inexplicable planificación e ingeniosidad de la naturaleza. Por todas partes se ve un propósito, una intención y un designio que llaman la atención hasta del pensador más descuidado y estúpido; y no hay hombre, por absurdo que sea el sistema que profese, que pueda rechazar esa evidencia. *Que la naturaleza no hace nada en vano* es una máxima establecida en todas las escuelas y que surge de la mera contemplación de las obras de la naturaleza, sin necesidad de propósito religioso alguno; y partiendo de una firme convicción de esta verdad, un anatómico que hubiese descubierto un nuevo órgano o conducto, no estaría satisfecho hasta haber descubierto también su uso e intención. Un gran fundamento del sistema COPERNICANO es la máxima que asegura *que la naturaleza actúa sirviéndose de los métodos más simples, y que siempre escoge los medios más adecuados a los fines;* y frecuentemente, los astrónomos, sin pensar siquiera en ello, establecen este sólido fundamento de la piedad y la religión. Lo mismo se puede observar en otras partes de la filosofía; y así, todas las ciencias casi nos llevan, sin que nos demos cuenta, al reconocimiento de un primer Autor inteligente; y la autoridad de estas ciencias es tanto más fuerte cuanto que no declaran directamente esa intención.

Es un gran placer para mí —[continuó diciendo FILÓN]— escuchar a GALENO cuando razona acerca de la estructura del cuerpo humano. La anatomía de un hombre, dice él*, revela más de 600 músculos diferentes; y quien los examina con la debida atención, se dará cuenta de que en cada uno de estos músculos la naturaleza tiene que haber acoplado, por lo menos, diez diferentes circunstancias para alcanzar el fin que ella se propuso: una figura adecuada, una magnitud justa, una pertinente disposición de los diferentes fines, la posición superior e inferior del todo, la debida inserción de los distintos nervios, venas y arterias. De tal forma, que sólo en los músculos se contienen más de 6.000 planes e intenciones que han tenido que ser formados y ejecutados. Galeno calcula que hay 284 huesos; y los distintos propósitos a que se dirige cada uno, más de cuarenta. ¡Qué prodigiosa muestra de artificio, incluso en estas partes simples y homogéneas! Pero si consideramos la piel, los ligamentos, las venas, las glándulas, los humores, los varios miembros del cuerpo, ¡cuánto más aumenta nuestro asombro, en proporción directa al número y a la complejidad de las partes ajustadas con tanto arte! A medida que avanzamos en estas investigaciones, descubrimos nuevos escenarios de arte y sabiduría. Pero aún somos capaces de adivinar muchas más escenas que están fuera de nuestro alcance, que se dan en la refinada estructura interna de las partes, en la economía del cerebro, en la fábrica de los conductos seminales. Todos estos artificios se repiten en cada diferente especie animal, con una maravillosa variedad y con una exacta adecuación que se ajusta a las diversas intenciones que tuvo la naturaleza al formar cada una de las especies. Y si la falta de fe de GALENO, incluso cuando las ciencias naturales se hallaban todavía en un estado imperfecto, no pudo resistir la fuerza de aquellas evidencias, ¡cuán pertinaz no será la obstinación de un filósofo de nuestro tiempo que se atreva ahora a poner en duda la Suprema Inteligencia! Si yo me encontrase con uno de estos filósofos (los cuales, gracias a Dios, son muy escasos), le preguntaría: suponiendo que hubiese un Dios que no se manifestara inmediatamente a nuestros sentidos, ¿sería posible que nos diera mayores pruebas de su existencia, que las que aparecen repartidas por toda la faz de la naturaleza? ¿Qué podría hacer un Ser divino así, sino copiar la presente economía de cosas, convertir muchos de sus artificios en algo tan patente que ninguna mente estúpida pudiese confundirlos, proporcionar algunos datos que nos llevaran a atisbar artificios mucho mayores que demuestran su superioridad sobre nuestra escasa capacidad de comprensión, y ocultar a las imperfectas criaturas muchos otros? Ahora bien; según todas las reglas del justo razonamiento, debe aceptarse sin disputa un hecho cuando éste es apoyado por todos los argumentos que su propia naturaleza admite, incluso cuando estos argumentos no sean en sí mismos muy numerosos o contundentes. ¡Con cuánta mayor razón, por lo

* De formatione foetus.

tanto, debe aplicarse esto en el presente caso, donde no hay imaginación humana que pueda contar el número de argumentos, ni hay entendimiento que pueda estimar la fuerza de éstos!

[*Cleantes*]

-A lo que tú tan bien has expuesto —dijo CLEANTES— yo añadiré que una gran ventaja del teísmo es que proporciona el único sistema de cosmogonía que puede considerarse inteligible y completo, y que, al mismo tiempo, puede preservar una fuerte analogía con lo que a diario vemos y experimentamos en el mundo. La comparación entre el universo y una máquina de invención humana es algo tan obvio y natural, y puede justificarse con tantos ejemplos de orden y planificación en la naturaleza, que tiene que convencer inmediatamente a todas las mentes sin prejuicios, y procurar aprobación universal. Todo el que intente debilitar esta teoría no puede pretender tener éxito sustituyéndola por otra que sea precisa y decisiva; deberá limitarse a proponer dudas y dificultades, y, mediante remotas y abstractas visiones de las cosas, alcanzar esa suspensión de juicio que es en esto el máximo logro a que pueden aspirar sus deseos. Pero, además de que este estado mental es en sí mismo insatisfactorio, nunca puede ser mantenido con firmeza frente a esos hechos indiscutibles que continuamente nos atraen hacia la hipótesis religiosa. La naturaleza humana puede adherirse con obstinación y perseverancia a un sistema absurdo y falso, si se ve impulsada por la fuerza del prejuicio; pero creo que es imposible mantener o defender la ausencia de sistema alguno frente a una doctrina que se ve apoyada por obvias y poderosas razones, por la inclinación natural y por la primera educación.

[*Filón*]

-Pienso que una suspensión del juicio es tan poco posible en el caso presente —replicó FILÓN—, que me inclino a sospechar que una cuestión de palabras ha entrado en esta disputa con más frecuencia de lo que normalmente imaginamos. Que las obras de la naturaleza encierran gran analogía con los productos del arte es un hecho evidente; y, según todas las reglas del buen razonamiento, deberíamos inferir que, en lo referente a dichas obras naturales y dichos productos artificiales, las causas de ambos han de encerrar una proporcional analogía. Pero como también hay diferencias considerables entre unas y otros, tenemos razón para suponer que también se da una proporcional diferencia entre sus causas. En concreto, deberíamos atribuir a la causa suprema un grado de poder y de energía mucho más alto del que observamos en la humanidad. Así, la existencia de una DEIDAD es claramente demostrada por la razón; y si, considerando estas analogías, nos hacemos cuestión de si podemos llamar a Dios *mente* o *inteligencia,* a pesar de la vasta diferencia que razonablemente suponemos se da entre Él y las mentes humanas, ¿no es esto una mera controversia verbal? Ningún hombre puede negar las analogías que se dan entre ambas clases de efectos; y es casi imposible que nos neguemos a preguntar por sus

causas. La legítima conclusión de esta pregunta es que las causas también contienen una analogía; y si no nos contentamos con llamar a la primera y suprema causa DIOS o DEIDAD, y deseamos cambiar la expresión, ¿qué podremos llamarla sino MENTE o PENSAMIENTO, con los cuales se supone justamente que tiene una semejanza considerable?

A todos los hombres de sana razón les disgustan esas disputas verbales que tanto abundan en las investigaciones filosóficas y teológicas; y vienen a caer en la cuenta de que el único remedio a este abuso debe encontrarse haciendo definiciones claras, partiendo de las ideas precisas que deben utilizarse, y mediante el uso estricto y uniforme de los términos empleados. Pero hay una clase de controversia que, por culpa de la misma naturaleza del lenguaje y de las ideas humanas, se ve envuelta en perpetua ambigüedad y nunca puede, por más que se tomen toda suerte de precauciones y se hagan todo tipo de definiciones, alcanzar un nivel razonable de certeza y precisión. Tales son las controversias que se refieren a los grados de una cualidad o circunstancia. Los hombres podrán discutir eternamente si Aníbal fue un gran hombre, o un hombre grandísimo, o un hombre superlativamente extraordinario; podrán discutir sobre el grado de belleza que poseía Cleopatra, o sobre el epíteto de alabanza del que Livio o Tucídides son merecedores. Y esas controversias jamás llegarán a una conclusión decisiva. Quienes se enzarzan en esta clase de disputas pueden muy bien estar de acuerdo en lo que sienten, y sólo diferir en los términos que usan, o *vice versa*. Y sin embargo, nunca son capaces de definir los términos de modo que puedan ser entendidos por los demás; porque los grados de estas cualidades, a diferencia de los que tienen lugar cuando se habla de la cantidad o el número, no son susceptibles de una medida exacta que pueda ser el punto de referencia de toda la controversia. Que la disputa acerca del teísmo es de esta naturaleza, y, en consecuencia, meramente verbal, o quizá, si ello fuera posible, aún más incurablemente ambigua, se nos pondrá de manifiesto a poco que investiguemos el asunto. Yo le pregunto al teísta si no reconoce que hay una enorme e inconmensurable diferencia —inconmensurable por incomprensible— entre la mente *humana* y la *divina*. Cuanto más religioso sea, tanto más inclinado se verá a dar una respuesta afirmativa a mi pregunta, y estará más dispuesto a magnificar la diferencia; incluso llegará a asegurar que esta diferencia es de una naturaleza tal, que nunca será posible magnificarla en demasía. Luego me dirigiría al ateo —el cual digo que sólo es ateo nominalmente, siendo imposible que lo sea de verdad—, y le preguntaría si, partiendo de la coherencia y la aparente simpatía entre todas las partes de este mundo, acaso no se da un cierto grado de analogía entre todas las operaciones de la naturaleza, en toda situación y en todo tiempo; le preguntaría si la descomposición de un nabo, la generación de un animal y la estructura del pensamiento humano no son energías que probablemente encierran entre sí alguna remota analogía. Es imposible que pudiese negarlo; lo aceptará sin vacilar. Después de haber

obtenido esta concesión, aún le empujaría un paso más en su retirada, y le preguntaría si no es probable que el principio que originalmente arregló —y que aún ahora sigue manteniendo— el orden del universo, encierre también alguna inconcebible analogía con las otras operaciones de la naturaleza y con el resto de la economía de la mente y el pensamiento humanos. Por mucho que le cueste hacerlo, terminará por dar su asentimiento. ¿Cuál es, entonces —grito yo a ambos antagonistas—, el objeto de vuestra discusión? El teísta admite que la inteligencia original es muy diferente de la razón humana; el ateo admite que el principio original del orden encierra alguna remota analogía con ella. Caballeros, ¿es que quieren ustedes enzarzarse en una pelea respecto a los grados, e iniciar una controversia que no admite ningún significado preciso ni, consecuentemente, determinación alguna? Si fuesen ustedes tan obstinados como para hacer eso, no me extrañaría que, sin darse cuenta de ello, terminasen por intercambiar sus posiciones: por una parte, el teísta exagerará la desemejanza entre el Ser supremo y las débiles, imperfectas, variables, efímeras y mortales criaturas; el ateo, a su vez, magnificará la analogía entre todas las operaciones de la naturaleza en cada período, en cada situación y en cada posición. Así, pues, consideren ustedes dónde yace el verdadero punto de la controversia. Y si no pueden dejar de lado sus disputas, intenten, por lo menos, curarse de su espíritu de animosidad.

Aquí, CLEANTES —[continuó diciendo FILÓN]— debo también reconocer que como las obras de la naturaleza tienen una analogía mucho mayor con los efectos de *nuestro* arte y planificación que con los efectos de *nuestra* justicia y benevolencia, habremos de inferir razonablemente que hay una mayor semejanza entre los atributos naturales de la Deidad y los atributos humanos de esa clase, que la que se da entre los atributos morales de Dios y los de las criaturas. Pero, ¿cuál es la consecuencia de todo ello? Sólo ésta: que las cualidades morales de los hombres son más imperfectas que las cualidades naturales. Pues, como es admitido que el Ser supremo es absoluta y enteramente perfecto, todo aquello que se aleje de esa perfección suprema se alejará también de la norma absoluta de la rectitud y la perfección*.

Éstos son, CLEANTES, mis verdaderos sentimientos con respecto a este asunto. Y, como bien sabes, éstos son los sentimientos que siempre

* Parece evidente que la disputa entre los escépticos y los dogmáticos es enteramente verbal, o que, por lo menos, sólo se refiere a los grados de duda o de certeza que debemos admitir que se dan en todo razonamiento. Y, en el fondo, estas disputas son, por lo común, cuestión de palabras; no admiten una determinación precisa. Ningún filósofo dogmático niega que hay dificultades en lo que se refiere al conocimiento sensible y al conocimiento científico, y que esas dificultades son absolutamente irresolubles si nos enfrentamos a ellas según un método lógico y regular. Ningún escéptico niega que, a pesar de estas dificultades, nos vemos en la necesidad absoluta de pensar, creer y razonar sobre todo tipo de asuntos, y hasta de enunciar afirmaciones con seguridad y confianza. Por lo tanto, la única diferencia entre estas dos sectas —si es que merecen tal nombre— es que el escéptico, llevado por el hábito, el capricho o la inclinación, insiste más en las dificultades; y el dogmático, por razones similares, en la necesidad.

he abrigado y mantenido. Pero mi veneración por la religión verdadera es proporcional a mi aborrecimiento de las supersticiones vulgares; y siento un placer especial, debo confesarlo, combatiendo los principios de la superstición, unas veces hasta hacerlos caer en el absurdo, y otras veces en la impiedad. Y tú sabes muy bien que, a pesar de que los fanáticos sienten mucha mayor aversión hacia lo último que hacia lo primero, por lo común son culpables de ambas cosas.

[*Cleantes*]

-Reconozco —replicó CLEANTES— que mi inclinación sigue un camino contrario. Una religión, por corrompida que esté, siempre es mejor que la ausencia absoluta de religión. La doctrina de un estado futuro es tan fuerte y necesaria para asegurar la moral, que nunca deberíamos abandonarla o descuidarla. Porque si las recompensas y castigos temporales tienen un efecto tan grande como el que vemos a diario, ¿cuánto mayores no serán los efectos que hemos de esperar ante la idea de una recompensa y un castigo infinitos y eternos?

[*Filón*]

-Si la superstición vulgar fuera tan saludable para la sociedad —dijo FILÓN—, ¿por qué toda la historia abunda tanto en pruebas de sus perniciosas consecuencias en los asuntos públicos? Facciones, guerras civiles, persecuciones, subversiones en el gobierno, opresión, esclavitud: éstas son las tristes consecuencias que tienen lugar cuando la superstición prevalece en las almas humanas. Siempre que se menciona el espíritu religioso en una narración histórica, estamos seguros de que a continuación se nos relatarán todas las desgracias que lo acompañan. Y no hay épocas más felices y prósperas que aquéllas en que ni se considera el espíritu religioso, ni se oye hablar de él.

[*Cleantes*]

-La razón de esta observación —replicó CLEANTES— es obvia. La función propia de la religión consiste en regular los corazones de los hombres, humanizar su conducta, infundirles el espíritu de templanza, de orden y de obediencia; y como esta tarea es silenciosa y se limita a fortalecer los motivos de la moralidad y la justicia, corre el peligro de ser pasada por alto y confundida con esos otros motivos. Cuando la religión se convierte en una realidad separada y actúa sobre los hombres como si fuera un principio independiente, entonces se aparta de la esfera que le es propia y se convierte en un mero disfraz para la subversión y la ambición.

[*Filón*]

-Y eso ocurrirá con toda religión —dijo FILÓN—, excepto con la que es de índole filosófica y racional. Tus razonamientos pueden ser eludidos más fácilmente que los datos que yo te muestro. No es justo inferir que si las recompensas y castigos temporales tienen un efecto tan grande como el que vemos a diario, el efecto será mucho mayor si esas recompensas y castigos son infinitos y eternos. Te ruego que consideres el apego que tenemos a las

cosas presentes, y lo poco que nos preocupan objetos tan remotos e inciertos. Cuando los teólogos declaman contra la conducta y comportamiento comunes del mundo, siempre dicen que este principio [es decir, el apego a las cosas presentes] es el más fuerte que puede imaginarse (lo cual es verdad); y describen a casi toda la humanidad como si ésta se hallara bajo su influencia, y sumergida en el más profundo letargo y despreocupación en lo referente a sus intereses religiosos. Sin embargo, esos mismos teólogos, cuando refutan a sus antagonistas especulativos, suponen que los motivos de la religión son tan poderosos, que sin ellos sería imposible que la sociedad civil existiese; y no se avergüenzan de una contradicción tan palpable. Es cierto, según lo muestra la experiencia, que la más pequeña brizna de honestidad y benevolencia naturales tiene en la conducta de los hombres un efecto mucho mayor que el que producen esas actitudes grandilocuentes sugeridas por teorías y sistemas teológicos. La inclinación natural de un hombre actúa incesantemente sobre él; siempre está presente en su alma y se mezcla con todas sus actitudes y consideraciones; por el contrario, siempre que los motivos religiosos ejercen alguna influencia, ésta tiene un límite y es casi imposible que se convierta en una disposición habitual del alma. La fuerza de la más poderosa gravedad, dicen los filósofos, es infinitamente pequeña si se la compara con la del impulso más débil; sin embargo, es cierto que la gravedad más pequeña prevalecerá a la larga sobre el impulso más poderoso, debido a que no hay ningún impulso que pueda ser repetido con una constancia igual a la que se da en la atracción y gravitación.

La inclinación natural goza de otra ventaja: y es que arrastra consigo todo el ingenio y la agudeza de la mente; y cuando llega el momento de enfrentarse a los principios religiosos, busca todos los métodos y formas de eludirlos, alcanzando el éxito casi siempre. ¿Quién puede dilucidar los sentimientos del hombre y dar una explicación a esos extraños ataques y excusas con los que la gente se satisface cuando defiende sus inclinaciones naturales contra sus deberes religiosos? Esto es algo que el mundo entiende muy bien; y nadie que no sea un insensato dejará de fiarse de un hombre porque haya oído que este hombre, mediante el estudio y la filosofía, alberga algunas dudas especulativas acerca de los asuntos teológicos. Y al tratar con una persona que hace grandes profesiones de religión y devoción, ¿no es verdad que muchos que son considerados prudentes se ponen en guardia porque temen que esa persona los engañe y defraude?

Además —[continuó diciendo FILÓN]—, hemos de tener también en cuenta que los filósofos que cultivan la razón y la reflexión necesitan menos de esa clase de motivaciones religiosas para mantenerse dentro de los límites de la moral; y que los hombres vulgares, que quizá tengan necesidad de ellas, son absolutamente incapaces de darse cuenta de que la religión pura nos dice que Dios está satisfecho con que nos limitemos a practicar la virtud dentro de la conducta humana. Generalmente se supone que

las recomendaciones de la Divinidad consisten en cumplir superficiales observancias, o en tener arrebatos de éxtasis, o en mostrar una credulidad fanática. No necesitamos retroceder a los tiempos antiguos ni visitar regiones remotas para encontrar ejemplos de esta degeneración. Entre nosotros mismos, algunos han sido culpables de una atrocidad que ni siquiera se conoció en las supersticiones GRIEGAS y EGIPCIAS, y que consiste en atacar expresamente la moralidad y decir que, cuando nos apoyamos en ella lo más mínimo, somos irremisiblemente abandonados del favor divino.

Pero incluso si el fanatismo supersticioso no estuviese en oposición directa con la moralidad, siempre tendrá consecuencias desastrosas, ya que distrae nuestra atención de lo realmente importante, da lugar a nuevas y superficiales clases de mérito e introduce una distribución absurda de alabanzas y censuras; además, debilita extraordinariamente esos compromisos que el hombre tiene con los motivos naturales de la justicia y el humanitarismo. Del mismo modo, un tal principio de acción, al no pertenecer a los motivos habituales que animan la conducta humana, sólo tendrá fuerza sobre el temperamento en contadas ocasiones, y será necesario sacarlo a flote mediante un constante esfuerzo, a fin de que el fanático piadoso esté satisfecho con su propia conducta y pueda llevar a cabo sus devotas tareas. Con aparente fervor, se ponen en práctica muchos ejercicios religiosos en momentos en los que el corazón se siente frío e indiferente. Y de esta forma, se va adquiriendo poco a poco un hábito de disimulo, y el fraude y la hipocresía se convierten en los principios dominantes. De aquí proviene la explicación de esa observación común que afirma que el máximo celo religioso y la más profunda hipocresía, lejos de ser incompatibles, suelen estar unidos en un mismo carácter individual.

Es fácil imaginar cuán nefastas son las consecuencias de estos hábitos en la vida común; siempre que los intereses religiosos andan de por medio, no hay moralidad alguna que tenga fuerza suficiente para convencer al fanático entusiasta. Pero como la causa es loable, justifica que hagamos uso de todos los medios posibles por promoverla.

El hecho de limitar constantemente la atención a un interés tan importante como lo es la salvación eterna, puede extinguir todos los afectos benevolentes y producir un mezquino y rígido egoísmo. Y cuando se fomenta un modo de ser así, es muy fácil que se dejen de lado los preceptos generales de la caridad y la benevolencia. Así, en aquellos casos en que predomina su fuerza, los motivos de la vulgar superstición no influyen mucho para mejorar la conducta general, ni actúan en favor de la moralidad.

¿Hay norma política más cierta e infalible que la que dice que el número y poder de los curas debe limitarse estrictamente, y que el magistrado civil debe siempre mantener el *cetro* y la *espada* lejos de manos tan peligrosas? Si el espíritu de la religión popular fuera tan beneficioso para la sociedad, habría prevalecido una norma política de carácter opuesto. Cuantos más sacerdotes haya, y cuanta más autoridad y riquezas posean, más

aumentará el espíritu religioso. Pero aunque los sacerdotes tienen a su cargo la guía de este espíritu, ¿por qué no podemos esperar que se dé en ellos una vida más santa y una mayor benevolencia y moderación, a pesar de que están entregados a la religión, la inculcan constantemente en los demás y tienen que haber asimilado por fuerza algo de lo que enseñan? ¿De dónde proviene el que, de hecho, lo máximo que un magistrado prudente puede proponer con respecto a las religiones populares sea el convertirlas en una actividad inofensiva y tratar de impedir en lo posible sus perniciosas consecuencias para la sociedad? Cada intento que hace por llevar a cabo este humilde propósito está rodeado de inconvenientes. Si admite sólo una religión entre sus súbditos, tiene que sacrificar —amenzando así la tranquilidad social— el respeto por la libertad pública, la ciencia, la razón, el trabajo e, incluso, su propia independencia. Si permite que haya una variedad de sectas —que es la norma más prudente— debe conservar una muy filosófica imparcialidad hacia todas ellas, y restringir cuidadosamente las pretensiones de la secta prevaleciente; de otro modo, no podrá esperar otra cosa que disputas sin término, riñas, facciones, persecuciones y conmociones civiles.

La verdadera religión, lo reconozco, no tiene estas perniciosas consecuencias. Pero hemos de tratar de la religión tal y como ésta se ha dado comúnmente en el mundo; tampoco me refiero aquí a esa doctrina especulativa del teísmo, la cual, como es una especie de filosofía, debe participar de la influencia beneficiosa de ese principio, y, al mismo tiempo, debe padecer la inconveniencia de estar siempre confinada a un grupo muy reducido de personas.

Los juramentos son requeridos en todos los tribunales de justicia, pero no es seguro que su autoridad surja de alguna religión popular. La solemnidad e importancia de la ocasión, la estima por la propia reputación y el hecho de reflexionar sobre los intereses generales de la sociedad son las principales fuerzas moderadoras entre los hombres. Los juramentos en los puestos aduaneros y los juramentos políticos no son muy tomados en serio, ni siquiera por quienes se dicen partidarios de los principios de la honestidad y la religión; y la solemne declaración de un cuáquero se considera, con justicia, de igual valor que el juramento de cualquier otra persona. Sé que Polibio* atribuye la mala fama de la fe GRIEGA al predominio de la filosofía EPICÚREA; pero sé también que la fe PÚNICA tenía en la antigüedad una reputación tan mala como la que en nuestro tiempo tienen los testimonios de un irlandés, si bien no deberíamos decir que estas comunes observaciones obedecen a la misma razón. No es preciso decir que la fe GRIEGA estaba desprestigiada antes de que la filosofía EPICÚREA adquiriese preponderancia; y EURÍPIDES, en un pasaje que te señalaré**,

* Lib. 6, cap. 54.
** *Ifigenia en Tauride*

ha lanzado contra su propia nación, a propósito de este asunto, un golpe satírico de dureza considerable.

[*Cleantes*]

-Ten cuidado, FILÓN, ten cuidado —dijo CLEANTES—; no lleves las cosas demasiado lejos. No dejes que tu celo en la lucha contra la falsa religión debilite también tu veneración por la verdadera. No abandones ese principio que es el único gran consuelo de la vida y nuestro apoyo principal en medio de todos los ataques de la adversa fortuna. La reflexión más placentera que la imaginación humana puede sugerir es la de un teísmo auténtico que haga de nosotros productos de un Ser perfectamente bueno, sabio y poderoso; de un Ser que nos creó para la felicidad y que, al haber implantado en nosotros un inconmensurable deseo de bien, prolongará nuestra existencia por toda la eternidad y nos transportará a una infinita variedad de escenarios para satisfacer esos deseos y hacer que nuestra felicidad sea completa y perdurable. Diré (si se me permite la comparación) que, después de ese mismo Ser, el estado más feliz que podemos imaginar es el de hallarse bajo su tutela y protección.

[*Filón*]

-Estas visiones —dijo FILÓN— son sumamente placenteras y atrayentes; y para el verdadero filósofo son más que meras visiones. Pero, igual que en el caso anterior, lo que ocurre es que, por lo que respecta a la mayor parte de la humanidad, esas visiones son ilusorias, y, por lo común, los terrores de la religión prevalecen sobre sus consuelos. Es un hecho admitido que los hombres recurren a la devoción más espontáneamente que nunca, cuando se hallan afligidos por el sufrimiento o deprimidos por la enfermedad. ¿No es esto una prueba de que el espíritu religioso no está tan vinculado a la alegría como a la tristeza?

[*Cleantes*]

-Pero los hombres, cuando están afligidos, encuentran consuelo en la religión —replicó CLEANTES.

[*Filón*]

-Algunas veces —dijo FILÓN—. Pero es natural imaginar que cuando se pongan a reflexionar sobre esos seres desconocidos, se formarán una noción de ellos que esté de acuerdo con la tristeza y la melancolía propias de su estado de ánimo en ese momento. Como consecuencia de eso, observamos que las imágenes horribles predominan en todas las religiones; y nosotros mismos, después de haber ensalzado extremadamente nuestras descripciones de la Deidad, caemos en la contradicción más patente al afirmar que el número de los condenados es infinitamente superior al número de los elegidos. Me aventuraré a decir que jamás una religión popular nos ha descrito el estado de las almas, de forma tal que la humanidad haya podido desear dicho estado. Los sofisticados modelos de religión son meros productos de la filosofía. Pues como la muerte se interpone entre lo que

ahora vemos y las promesas del futuro, esa circunstancia es tan desagradable para la naturaleza humana, que ensombrece todas las regiones que yacen más allá de ella, y sugiere a la generalidad de la especie humana la idea de CERBERO y las FURIAS, demonios y torrentes de fuego y azufre.

Es verdad —[continuó diciendo FILÓN]— que tanto el miedo como la esperanza aparecen en la religión, porque estas dos pasiones agitan el alma humana en momentos diferentes, y cada una de ellas se forma la imagen de la divinidad que mejor le vaya. Pero cuando un hombre se encuentra en una disposición alegre, está listo para el trabajo, o para la vida social, o para entretenimientos de cualquier tipo; y de manera natural se dedica a ellos y no piensa en la religión. Cuando está melancólico y deprimido, no tiene otra cosa que hacer más que obsesionarse con los terrores del mundo invisible, y sumergirse aún más hondamente en su propia tristeza. Desde luego, puede suceder que después de haber impreso de estra manera en su pensamiento e imaginación las opiniones religiosas, tenga lugar un cambio de salud o de circunstancias que le devuelva su buen humor; y que, aumentando sus esperanzas de felicidad futura, le lleve al otro extremo de alegría y de triunfo. Pero, en cualquier caso, debe reconocerse que, como el terror es el principio originario de la religión, el terror es la pasión que siempre predomina en ella, y sólo admite breves intervalos de placer. No es preciso decir que estos arrebatos de excesiva y entusiasta alegría, al dejar los ánimos exhaustos, preparan el camino a iguales arrebatos de terror y pesimismo supersticiosos; y que no hay estado mental más feliz que el que proporcionan la calma y la ecuanimidad. Pero es imposible conservar un equilibrio de este tipo cuando un hombre piensa que se halla en una profunda oscuridad e incertidumbre, entre una felicidad eterna y un sufrimiento eterno. No es extraño que una idea así introduzca un desajuste en la organización ordinaria de la mente y la sepulte en una total confusión. Y aunque esa idea no suele ser tan firme y constante como para ejercer su influencia en todos los actos del individuo, es capaz, sin embargo, de abrir una brecha considerable en el temperamento, y de producir esa tristeza y melancolía que son tan visibles en todas las gentes devotas.

Es contrario al sentido común albergar miedos o terrores basándose en opiniones de cualquier tipo, o imaginar que corremos algún riesgo en el más allá, sólo por hacer libérrimo uso de nuestra razón. Un sentimiento así implica un *absurdo* y una *inconsistencia:* es un absurdo creer que la Deidad tiene pasiones humanas, y una de las pasiones humanas más bajas, a saber, insaciable apetito de alabanza; y es una inconsistencia creer que si la Deidad tiene esta pasión humana, no tenga también otras, y en particular la que consiste en no tomar en consideración las opiniones de criaturas mucho más inferiores.

Conocer a Dios, dice Séneca, *es adorarlo.* Cualquier otra adoración es, ciertamente, absurda, supersticiosa y hasta impía; degrada a Dios a la baja condición de los hombres, los cuales se complacen en que les rueguen, les

soliciten, les hagan regalos y les dirijan alabanzas. Con todo, esta clase de impiedad es la menor entre las impiedades de las que la superstición es culpable. Por lo común, la superstición degrada a la Deidad a un nivel que es aún más bajo que el de la condición humana; y representa a Dios como si fuera un demonio caprichoso que ejerce su poder de manera irracional y sin sentido humanitario. Y si este Divino Ser fuese proclive a sentirse ofendido por los vicios y locuras de los estúpidos mortales -los cuales son su propia obra-, la desgracia sería rampante entre los devotos de las supersticiones más populares. Y nadie que perteneciese a la especie humana merecería el *favor* de este Divino Ser, excepto una minoría muy reducida: esos pocos teístas filosóficos que albergan, o mejor, que tratan de albergar, las nociones convenientes de las perfecciones divinas. Las únicas personas merecedoras de su *compasión* e *indulgencia* serían los escépticos filosóficos —una secta casi igualmente pequeña—, los cuales, al desconfiar por naturaleza de su propia capacidad, suspenden o tratan de suspender todo juicio acerca de asuntos tan sublimes y extraordinarios.

Si, como algunas gentes parecen sostener, toda la teología natural se resuelve en una simple proposición, aunque algo ambigua, o, al menos, imprecisa, a saber: *que la causa o las causas del orden en el universo contienen probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana;* si esta proposición —digo— no es susceptible de ampliación, o de variación, o de una explicación más particular; si no proporciona ninguna inferencia que afecte a la vida humana o que pueda ser fuente de acción o prohibición alguna; y si la analogía, imperfecta como es, no puede llevarse más allá de los límites de la inteligencia humana y no puede ser transferida con alguna apariencia de probabilidad a otras cualidades del alma, si éste es realmente el caso —insisto—, ¿qué puede hacer el hombre más religioso, inquisitivo y contemplativo, además de otorgar un abierto y filosófico asentimiento a esa proposición —tal como a menudo ocurre— y de creer que los argumentos sobre los que dicha proposición se funda exceden a las objeciones que se esgrimen contra ella? Desde luego, tendrá lugar de modo natural un cierto asombro al considerar la grandiosidad del asunto, una cierta melancolía debida a la oscuridad del mismo, y un cierto desprecio hacia la razón humana, la cual no puede proporcionar una solución más satisfactoria acerca de cuestión tan extraordinaria y magnífica. Pero créeme, CLEANTES: el sentimiento más natural que una persona de buena disposición experimentará con ocasión de todo esto consistirá en esperar y desear que los Cielos se complazcan en disipar o, al menos, en aliviar esta profunda ignorancia, proporcionando a la humanidad una revelación más particular y descubriéndonos algo sobre la naturaleza, atributos y operaciones del objeto divino de nuestra Fe. Una persona dotada de un justo sentido de lo que son las imperfecciones de la razón natural se acoge a la verdad revelada con la mayor avidez; pero el arrogante dogmático, persuadido de que puede erigir un sistema completo de teología con la sola

ayuda de la filosofía, rechaza esta otra instrucción adventicia*. Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso, y el más esencial, para llegar a ser un buen cristiano creyente. Es ésta una máxima que yo gustosamente recomendaría a la atención de PÁNFILO; y espero que CLEANTES me disculpe por interferirme de este modo en la educación e instrucción de su pupilo.

[*Pánfilo*]

CLEANTES y FILÓN no prosiguieron esta charla por mucho más tiempo. Y como nada me ha hecho mayor impresión que los razonamientos que se hicieron aquel día, confieso que, tras un serio repaso de toda la conversación, no puedo dejar de pensar que los principios de FILÓN son más probables que los de DEMEA, pero que los de CLEANTES se acercan todavía más a la verdad.

* [Es decir, las enseñanzas de la Fe.]

Epílogo
David Hume: Revolución en Ética

Esperanza Guisán*

* Este original artículo "David *Hume*: *revolución* en *ética*" fue publicado con ocasión del segundo centenario del nacimiento de David Hume en la famosa revista de la transición española Triunfo, 710 (1976); 44-45. Nos ha parecido muy apropiado recuperarlo por su contenido para celebrar, en este año de 2011, el tercer centenario del nacimiento del filósofo escocés. Su originalidad no sólo procede del hecho de que se dedique a Hume y lo haga en un medio de comunicación de tantos lectores por aquel entonces, sino también del hecho de que esté dedicado al Hume ético o digamos práctico más que al gnoseológico. Por aquellos años y hasta mucho después Hume era sólo un epistemólogo escéptico cuyo único mérito había sido, todo lo más, *despertar a Kant de su sueño dogmático*. Artículos como el de Esperanza Guisán, y por eso lo hemos incluido en este volumen de homenaje a Hume por el tercer centenario de su nacimiento, contribuyeron a que hoy en día tengamos una visión radicalmente diferente de aquélla que era común en nuestro país y en Iberoamérica hace más de treinta años.

El 25 de agosto de este año (1976) se cumplieron los doscientos años de su muerte. Escritor un tanto precoz, no disfrutó en vida de las mieles de la fama y ha sido sólo la posteridad, como en tantos casos, la que se ha encargado de hacerle justicia. Su *Treatise of Human Nature*, concebido en sus años estudiantiles y publicado a sus veintinueve, contiene, sin embargo, el germen de la epistemología moderna y de la teoría moral más revolucionaria.

Si se ha hablado de una "revolución copernicana" por parte de Kant por lo que a la filosofía especulativa se refiere, al desplazar el centro de atención del sujeto al objeto, en la filosofía práctica Hume es un revolucionario y un innovador de no menor talla y por idéntico motivo: La moral no puede consistir en una serie de verdades aprióricas que la razón descubre. Es sólo cuando nos volvemos al hombre y examinamos sus sentimientos y sus deseos, cuando las nociones de "vicio" y "virtud" adquieren sentido y significado. Contra el racionalismo que le precede establece Hume su aforismo como un reto:

> *"La razón es y sólo ha de ser la esclava de las pasiones y a ellas solas ha de servir y obedecer."*[1]

No se trata, por supuesto, de un irracionalismo moral, o de una moral aséptica, tan al uso en el panorama contemporáneo. Hume, paradójicamente y escandalosamente para muchos, es un "naturalista" ético. Paradójicamente, porque se ha creído ver en él, en un pasaje conocido como el pasaje del "Is/Ought"[2] la acusación más rotunda contra todo intento de fundamentar los deberes morales en el mundo fáctico, a la vez que se comprobaba que toda su doctrina moral descansaba en un "factum": el de los sentimientos humanos, o mejor, el del sentimiento peculiar conocido como sentimiento moral. Escandalosamente, porque de acuerdo con los cánones rígidos de un neopositivismo estricto, el filósofo de la moral no tiene como cometido "comprometerse" éticamente tomando partido por unas justificaciones éticas como preferibles a otras. Todo lo que el filósofo de la moral ha de hacer, nos urgirá Ayer, es "analizar" los términos éticos[3].

Una tal actitud "meta-ética" es, sin duda, fruto más o menos deliberado de un liberalismo económico y social, por cuanto se postula un "libre comercio de valores", de tal suerte que impóngase los que se impongan el

1 David Hume, *A Treatise of Human Nature; Edited with an Introduction by Ernest C. Mossner*, Pelican Classics (Harmondsworth: Penguin, 1969 (editado por primera vez en 1799)), pág. 454.
2 Ibid., pág. 521.
3 A. J. Ayer, *Lenguaje, Verdad y Lógica* (Buenos Aires: EUDEBA, 1965), pág. 123.

filósofo en cuanto tal no tendrá nada que objetar al respecto.

La posición humeana se aparta tan radicalmente de la ética clásica que buscaba en Dios, o su sustituto secularizado la "Razón", verdades éticas válidas para todos los hombres, como de la "asepsia" moral que se practica hoy en día en amplios ámbitos del mundo filosófico anglosajón, que se distingue por su carácter de "no compromiso axiológico" frente al mundo de la política, la educación y todo lo que la moral, en el sentido más laxo del término, encierra.

Los peligros de las posiciones clásicas y contemporáneas son fáciles de percibir. En el primer caso, se supedita el destino de la Humanidad a los supuestos designios de una deidad, o de una "Razón" deificada, que obstruye toda posibilidad de razonamiento. En el segundo, que es el que nos afecta más directamente en la actualidad, se relega la moral al terreno de las "decisiones personales", arbitrarias y se nos deja sin ningún género de guía para optar racionalmente entre un sistema político u otro, una norma de vida u otra.

Los estragos ocasionados por la formulación de la "falacia naturalista" por parte de Moore son bien conocidos. La argumentación utilizada en los *Principia Ethica* (1903) de este autor privaba de sustentáculo o subsuelo racional tanto a las éticas de corte metafísico como a las que se basaban en las necesidades humanas.

El "emotivismo" encabezado por Ayer y Stevenson surgiría posteriormente insistiendo en el carácter no racional de nuestras decisiones éticas. Nowell-Smith o Hare, argumentarían más tarde, con acierto, que cuando formulamos nuestros juicios éticos contamos con "buenas razones", pero se abstenían de ofrecernos ningún criterio respecto a lo que pudiera suponer una "buena razón moral". Quizá hasta Warnock[4] no se haya retomado una actitud semejante a la adoptada por Hume, a quien le cabe la originalidad de haber anticipado hace más de doscientos años las respuestas que ahora empiezan a esbozarse respecto a la fundamentación de la ética.

El hombre, en Hume, acuciado por las necesidades de convivencia social, inventa, con palabras suyas textuales unas "leyes de la Naturaleza" que gobiernen la vida moral[5], reglas que son "artificiales"[6], ya que la Naturaleza ha confiado este asunto enteramente a la conducta de los hombres y no ha colocado en nuestra mente ningún principio original peculiar[7], pero que, sin embargo, no constituyen leyes arbitrarias, ya que *"La sociedad es absolutamente necesaria para el bienestar de los hombres y éstas (las leyes naturales inventadas por los hombres) son igualmente necesarias para el*

4 G. J. Warnock, *The Object of Morality* (London: Methuen & Co. Ltd., 1971).
5 Hume, *A Treatise of Human Nature; Edited with an Introduction by Ernest C. Mossner*, pág. 572.
6 Ibid., pág. 548.
7 Ibid., pág. 576.
8 Ibid., pág. 578.

mantenimiento de la sociedad"[8].

En última instancia, pues, son las necesidades derivadas de la convivencia social las que nos exigen obrar como "espectadores juiciosos"[9], ampliando nuestra capacidad de "sympatheia" y colocando todas las pasiones —las lejanas y las más inmediatas— a una misma distancia[10].

La imparcialidad exigida por nuestra inter-acción social nos obliga a que adoptemos *puntos de vista generales* que puedan ser compartidos por los demás[11], considerando la bondad o la maldad de las acciones conforme a su utilidad social y sin tener en cuenta si quien las ejecuta es nuestro amigo o compatriota, o un desconocido o un extranjero, o si somos nosotros u otros los afectados por la utilidad de la acción[12], de tal suerte que "cuando cualquier cualidad o característica tiende al bien de la Humanidad nos complacemos en ella y la aprobamos"[13].

Se ha malinterpretado a Hume haciéndose hincapié en que para este autor "lo que excita nuestros sentimientos" y "lo que es bueno" son una y la misma cosa. Por supuesto que la ética humeana es mucho más sutil: el sentimiento propiamente moral no es un sentimiento cualquiera, sino un sentimiento remodelado por la reflexión, un sentimiento de "sympatheia" desarrollado conforme a las necesidades de la convivencia. Con palabras textuales de Hume:

> *"Tampoco es todo sentimiento de placer o dolor, que se derive de los individuos y las acciones de aquel tipo* peculiar *(subrayado de Hume) que nos hace alabarlos o condenarlos. Las buenas cualidades de un enemigo nos dañan, pero, sin embargo, pueden despertar nuestra estima y respeto. Es sólo cuando consideramos a un individuo en general, sin referencia a nuestro interés particular, cuando se produce la sensación o sentimiento que hace que lo denominemos moralmente bueno o moralmente malo"*[14].

A diferencia de Kant, para quien la razón práctica actúa de un modo apriórico, sin tener en cuenta, no ya tan sólo la felicidad de los individuos particulares, sino ni siquiera la felicidad de toda la Humanidad en general, o a diferencia de Max Scheler o de Moore, para quienes los valores se nos presentan como algo "en sí", sin ulterior referencia a ningún "factum" que los justifique, la ética humeana tiene la virtud de descansar enteramente en las necesidades de la convivencia social y justificarse solamente en tanto en cuanto las normas morales sirven a esa convivencia. Con esto se levanta Hume como abanderado del anti-dogmatismo ético. Pero, por otra parte, no se deja a merced de los gustos particulares, o las preferencias de una determinada sociedad lo que haya de constituirse como éticamente

---

9 Ibid., pág. 832.
10 Ibid., págs. 587-88.
11 Ibid., pág. 832.
12 Ibid., pág. 833.
13 Ibid., pág. 831.
14 Ibid., pág. 624.

valioso:

> *"La mayor parte de los inventos de los hombres –nos dice Hume—están sujetos a cambio. Dependen del estado de ánimo y el capricho. Están de moda durante un tiempo y caen luego en el olvido. Quizá pudiera creerse que si se mantiene que la justicia es un invento humano, debe colocarse en el mismo nivel. Pero los casos son muy distintos. El interés en el que se basa la justicia es el mayor imaginable y se extiende a todos los tiempos y lugares. No existe la posibilidad de que pueda ser servido por ningún otro invento. Es evidente y se descubre a sí mismo en la propia formación primera de la sociedad. Todo ello hace que las reglas de la justicia sean estables e inmutables, al menos tan inmutables como la naturaleza humana"*[15].

Con lo cual se convierte igualmente Hume en un detractor de un "relativismo" ético tan acorde con la ideología liberal imperante en amplios sectores filosóficos, de acuerdo con la cual, como se anticipaba anteriormente, los "valores" fluctúan de acuerdo con las exigencias del "mercado", sin que exista la posibilidad de ofrecer razones que hagan éticamente preferible una forma de vida o de sociedad frente a otra.

Si creemos, sin embargo, que existen sociedades mejores que otras y que es posible determinar los "avances" de una sociedad conforme la convivencia entre sus miembros se desenvuelve dentro de un clima más armónico y un orden más justo, quizá no estaría de más una "vuelta a Hume" quien, pese a sus propias limitaciones ideológicas burguesas (defensa de la propiedad privada, la herencia, etcétera), nos ofrece, sin embargo, una

15 Ibid., pág. 860.

Este libro,
Diálogos sobre religión natural
de David Hume, publicado por las universidades
de Wyoming y Santiago de Compostela
en el tercer centenario de su autor,
vio la luz en la Imprenta Universitaria.
Santiago de Compostela,
primavera de 2011



This book,
Diálogos sobre la religión natural
(*Dialogues Concerning Natural Religion*)
by David Hume, was published by the
universities of Wyoming and Santiago de Compostela
in the author's three hundredth anniversary.
It was printed at the University Press in
Santiago de Compostela in the spring of 2011